جلد نہم

ترجمہ و شرح اُردو

از باب عتق احد العبدین
تا
باب قطع الطریق

تصنیف

ابوالحسن علی ابن ابی بکر فرغانی مرغینانی

مترجم و شارح

مفتی عبدالحلیم قاسمی بستوی معین مفتی دارالعلوم دیوبند

تسہیل عنوانات و تخریج

مولانا صہیب اشفاق صاحب

مکتبہ رحمانیہ

اقراسنٹر غزنی سٹریٹ اُردو بازار لاہور
فون:042-37224228-37221395

احسن الهدایہ جلد ۹

ترجمہ و شرح اردو

ھدایہ

فَقِيهٌ وَاحِدٌ أَشَدُّ عَلَى الشَّيْطٰنِ مِنْ أَلْفِ عَابِدٍ

احسن الہدایہ

ترجمہ و شرح اُردو

ہِدَایہ

جلد نہم

از باب السلم تا کتاب الشہادۃ

تصنیف

شیخ الاسلام برہان الدین ابو الحسن علی ابن ابی بکر فرغانی مرغینانی

مترجم و شارح

مفتی عبدالحلیم قاسمی بستوی معین مفتی دارالعلوم دیوبند

تسہیل عنوانات و تخریج

مولانا صہیب اشفاق صاحب

مکتبہ رحمانیہ

اِقرأ سنٹر۔ غزنی سٹریٹ۔ اُردو بازار لاہور

فون: 042-37224228-37355743

MAKTABA-E-REHMANIA

نام کتاب: .... احسن الہدایہ (جلد نہم)

مصنف: .... شیخ الاسلام برہان الدین ابو الحسن علی ابن ابی بکر فرغانی مرغینانی

ناشر: .... مکتبہ رحمانیہ

مطبع: .... لٹل سٹار پرنٹرز لاہور

ضروری وضاحت

ایک مسلمان جان بوجھ کر قرآن مجید، احادیث رسول ﷺ اور دیگر دینی کتابوں میں غلطی کرنے کا تصور بھی نہیں کر سکتا بھول کر ہونے والی غلطیوں کی تصحیح واصلاح کے لیے بھی ہمارے ادارہ میں مستقل شعبہ قائم ہے اور کسی بھی کتاب کی طباعت کے دوران اغلاط کی تصحیح پر سب سے زیادہ توجہ اور عرق ریزی کی جاتی ہے۔ تاہم چونکہ یہ سب کام انسانوں کے ہاتھوں ہوتا ہے اس لیے پھر بھی غلطی کے رہ جانے کا امکان ہے۔ لہٰذا قارئین کرام سے گزارش ہے کہ اگر ایسی کوئی غلطی نظر آئے تو ادارہ کو مطلع فرمادیں تاکہ آئندہ ایڈیشن میں اس کی اصلاح ہو سکے۔ نیکی کے اس کام میں آپ کا تعاون صدقہ جاریہ ہوگا۔ (ادارہ)

فہرست مضامین

كِتَابُ الصَّرْفِ ۔۔۔ ۸۶

یہ کتاب بیع صرف کے احکام کے بیان میں ہے

كِتَابُ الْكَفَالَةِ ۔۔۔ ۱۲۳

یہ کتاب کفالہ کے احکام کے بیان میں ہے

بَابُ السَّلَمِ

یہ باب بیعِ سلم کے احکام کے بیان میں ہے

صاحب ہدایہ جب ان بیوع کے بیان سے فارغ ہوگئے جن میں عوضین یا اُحد العوضین پر قبضہ کرنا شرط نہیں ہے تو اب یہاں سے ان بیوع کے احکام ومسائل بیان کررہے ہیں جن میں عوضین یا اُحد العوضین پر قبضہ کرنا لازم اور ضروری ہے۔ اور بیعِ صرف اور بیعِ سلم ہی میں عوض پر قبضہ کرنا ضروری ہے مگر چونکہ بیع سلم میں صرف ایک عوض یعنی رأس المال پر قبضہ کرنا ضروری ہے جب کہ بیع صرف میں دونوں عوض پر قبضہ کرنا ضروری ہوتا ہے اس لیے اس حوالے سے بیع سلم مفرد کے درجے میں ہوئی اور بیع صرف مرکب کے درجے میں ہوئی اور یہ بات تو آپ بہت پہلے سے جانتے ہیں کہ مفرد، مرکب سے مقدم ہوتا ہے، اسی لیے صاحب ہدایہ نے مفرد یعنی بیع سلم کے احکام ومسائل کو مرکب یعنی بیع صرف کے احکام ومسائل سے پہلے بیان کیا ہے۔ (بنایہ شرح عربی ہدایہ ۷/ ۴۱۹) وہکذا فی العنایۃ۔

سلم کے لغوی معنی: بَیْعٌ یتعجلّ فیه الثمن یعنی وہ بیع جس میں ثمن فوری واجب الاداء ہوتا ہے۔

سلم کے اصطلاحی معنی: أخْذُ الأجل بالعاجل یعنی نقد ثمن کے عوض ادھار مبیع لینا۔

اس بیع میں چند اصطلاحات قابل توجہ ہیں:

❶ **رب السلم**: مال والا کہلاتا ہے، اس کو مسلِم اور صاحب دراہم بھی کہتے ہیں۔ بالفاظ دیگر رب السلم کو مشتری اور مسلم إلیہ کو بائع بھی کہہ سکتے ہیں۔

❷ **مسلم إلیه**: عاقد آخر کہلاتا ہے۔

❸ **رأس المال**: دراہم ودنانیر اور نقود کا نام ہے۔

❹ **مسلم فیه**: وہ اشیاء جن پر عقد واقع ہو یعنی مبیع جیسے گندم، اور آٹا وغیرہ۔

❺ **بیع سلم کا حکم**: ثبوت الملك لرب السلم في المسلم فیه مؤجلاً بمقابلة ثبوت الملك في رأس العین أو الموصوف للمسلم إلیه معجلا بطریق الرخصة دفعا لحاجة الناس. (بنایہ ۷/ ٤٢٠) یعنی مسلم فیہ میں بطریقِ موجل رب السلم کے لیے ایسی ملکیت کا ثبوت جو مسلم الیہ کے لیے بطور معجّل متعین کردہ رأس المال میں ثابت ہوتا ہے۔

اَلسَّلَمُ عَقْدٌ مَشْرُوْعٌ بِالْكِتَابِ وَهُوَ اٰيَةُ الْمُدَايَنَةِ فَقَدْ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما أَشْهَدُ أَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى أَحَلَّ السَّلَفَ الْمَضْمُوْنَ وَأَنْزَلَ فِيْهِ أَطْوَلَ اٰيَةٍ فِيْ كِتَابِهٖ، وَتَلَا قَوْلَهٗ تَعَالٰى ﴿يَآ أَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلٰى أَجَلٍ

مُّسَمًّى فَاكْتُبُوْهُ﴾ اَلْآيَةَ (سورة البقرة : ٢٨٢). وَبِالسُّنَّةِ وَهُوَ مَا رُوِيَ أَنَّهُ❶ عَلَيْهِ السَّلَامُ ((نَهٰى عَنْ بَيْعِ مَالَيْسَ عِنْدَ الْإِنْسَانِ وَرَخَّصَ فِي السَّلَمِ))، وَالْقِيَاسُ وَإِنْ كَانَ يَأْبَاهُ وَلٰكِنَّا تَرَكْنَاهُ بِمَارَوَيْنَاهُ، وَوَجْهُ الْقِيَاسِ أَنَّهُ بَيْعُ الْمَعْدُوْمِ إِذِ الْمَبِيْعُ هُوَالْمُسْلَمُ فِيْهِ.

ترجمه: سلم کتاب اللہ سے مشروع شدہ عقد ہے اور وہ (کتاب) آیت مُداینت ہے، چنانچہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا'' میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ نے سلم مضمون کو حلال قرار دیا ہے اور اس حوالے سے اپنی کتاب میں ایک طویل آیت نازل فرمائی ہے، پھر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اللہ تعالیٰ کا قول یا أیها الذین اٰمنوا إذا تداینتم بدین إلی أجل مسمی فاکتبوہ تلاوت فرمایا۔

اور سلم سنت سے بھی مشروع ہے اور سنت جو مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی چیز کو فروخت کرنے سے منع فرمایا ہے جو انسان کے پاس موجود نہ ہو اور بیع سلم کے متعلق رخصت مرحمت فرمائی ہے۔ اور ہر چند کہ قیاس بیع سلم کا منکر ہے لیکن ہم نے اپنی روایت کردہ حدیث کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا ہے۔ اور قیاس کی دلیل یہ ہے کہ یہ معدوم کی بیع ہے، کیونکہ مسلم فیہ ہی مبیع ہے۔

اللغات:

﴿عقد﴾ معاملہ۔ ﴿مداینة﴾ باہم قرض دہندگی کا معاملہ۔ ﴿السلف﴾ لفظاً: پہلا' مراد جس کی ادائیگی پہلے کی گئی ہو' یعنی: سلم۔ ﴿تداینتم﴾ آپس میں قرض دہندگی کا معاملہ کرو۔ ﴿أجل﴾ مدّت۔ ﴿مسمّٰی﴾ مقررہ' متعینہ۔ ﴿رخّص﴾ رخصت دی گئی ہے۔ ﴿یأباہ﴾ اس کا انکار کرتا ہے۔

تخریج:

❶ اخرجه الحاكم في المستدرك باب البيوع، حديث: ٢١٨٥.

سلم کی تعریف اور دلیل اثبات:

صاحب کتاب نے اس عبارت میں بیع سلم کے جواز اور ثبوت کو قرآن وسنت سے ہم آہنگ اور مربوط قرار دیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ بیع سلم کتاب اللہ کی آیت مداینت یعنی یا أیها الذین اٰمنوا إذاتداینتم بدین الٰی أجل مسمی فاکتبوہ الخ سے ثابت ہے اور اس ثبوت کی سب سے بین دلیل رئیس المفسرین سیدنا حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا وہ فرمان گرامی ہے جو عبارت میں درج ہے اور اس میں لفظ أشھد کے ساتھ انھوں نے یہ شہادت دی ہے کہ آیت مداینت میں کسی مدت تک ادھار کا معاملہ کرتے وقت اس کے لکھنے اور قید تحریر میں لانے کا حکم دیا ہے اور اس آیت سے اللہ تعالیٰ نے بیع سلم کو حلال قرار دیا ہے۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے فرمان گرامی سے بیع سلم کا ثبوت اس طرح بھی ثابت ہے کہ لفظ السلف، السلم کا مترادف ہے اور المضمون سے مؤجل یا واجب فی الذمہ مراد ہے اور یہ دونوں چیزیں بیع سلم کے ثبوت اور جواز ہی پر دلالت کرتی ہیں، اس لیے کہ بیع سلم میں مسلم فیہ موجل ہوتی ہے اور مسلم الیہ کے ذمے واجب بھی ہوتی ہے لہٰذا المضمون سے خواہ موجل والا معنی مراد لیا جائے یا واجب في الذمة والا بہتر دو صورت اس سے بیع سلم کا جواز اور ثبوت ہو جائے گا۔

وبالسنة الخ: فرماتے ہیں کہ کتاب اللہ کے ساتھ ساتھ سنت رسول اللہ سے بھی بیع سلم کا ثبوت ہے، چنانچہ حدیث پاک میں معدوم چیز کو بیچنے اور فروخت کرنے سے منع کیا گیا ہے اور ہر چند کہ میں بیع سلم میں بھی مبیع معدوم ہوتی ہے، مگر صاحب شریعت حضرت محمد ﷺ نے لوگوں کی حاجت اور ضرورت کے پیش نظر بیع سلم کے متعلق اجازت اور رخصت مرحمت فرمائی ہے اس لیے وہ جائز ہے، حدیث کتاب میں موجود ہے۔

اس سلسلے کی دوسری حدیث حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے جس میں یہ صراحت ہے **من أسلف في شيءٍ فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم** یعنی جو شخص بیع سلم کرنا چاہے اسے چاہیے کہ معلوم کیل، معلوم وزن میں معلوم مدت تک بیع سلم کرے، اس روایت سے بھی بیع سلم کا ثبوت ہی مفہوم ہو رہا ہے۔ البتہ از روئے قیاس بیع سلم کا جواز بعید از فہم ہے، کیونکہ اس میں مسلم فیہ جو مبیع رہتی ہے وہ معدوم رہتی ہے اور اگر مبیع موجود ہو لیکن بائع کی مملوک نہ ہو یا بائع اس کی سپردگی پر قادر نہ ہو تو اس موجود مبیع کی بیع درست نہیں ہے تو معدوم کی بیع تو بدرجۂ اولیٰ درست نہیں ہوگی، لیکن چوں کہ قرآن پاک اور حدیث پاک میں بیع سلم کی اجازت مرحمت فرمائی گئی ہے، اس لیے قرآن وحدیث کے پیشِ نظر یہاں قیاس کو ترک کر دیا گیا ہے۔

قَالَ وَهُوَ جَائِزٌ فِي الْمَكِيْلَاتِ وَالْمَوْزُوْنَاتِ لِقَوْلِهِ ❶ عَلَيْهِ السَّلَامُ ((مَنْ أَسْلَمَ مِنْكُمْ فَلْيُسْلِمْ فِي كَيْلٍ مَّعْلُوْمٍ وَوَزْنٍ مَّعْلُوْمٍ إِلَى أَجَلٍ مَّعْلُوْمٍ))، وَالْمُرَادُ بِالْمَوْزُوْنَاتِ غَيْرِ الدَّرَاهِمِ وَالدَّنَانِيْرِ، لِأَنَّهُمَا أَثْمَانٌ ، وَالْمُسْلَمُ فِيْهِ لَابُدَّ أَنْ يَكُوْنَ مُثَمَّنًا فَلَا يَصِحُّ السَّلَمُ فِيْهِمَا، ثُمَّ قِيْلَ يَكُوْنُ بَاطِلًا وَقِيْلَ يَنْعَقِدُ بَيْعًا بِثَمَنٍ مُؤَجَّلٍ تَحْصِيْلًا لِمَقْصُوْدِ الْمُتَعَاقِدَيْنِ بِحَسْبِ الْإِمْكَانِ ، وَالْعِبْرَةُ فِي الْعُقُوْدِ لِلْمَعَانِي، وَالْأَوَّلُ أَصَحُّ ، لِأَنَّ التَّصْحِيْحَ إِنَّمَا يَجِبُ فِي مَحَلٍّ أَوْجَبَ الْعَقْدُ فِيْهِ وَلَا يُمْكِنُ ذٰلِكَ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ سلم مکیلات اور موزونات میں جائز ہے، اس لیے کہ آپ ﷺ کا ارشاد گرامی ہے "تم میں سے جو شخص بیع سلم کرے اسے چاہیے کہ متعین پیمانہ اور متعین وزن میں متعین مدت تک کرے۔ اور موزونات سے دراہم ودنانیر کے علاوہ مراد ہے کیونکہ یہ دونوں ثمن ہیں جب کہ مسلم فیہ کے لیے مبیع ہونا ضروری ہے، اس لیے دراہم ودنانیر میں بیع سلم صحیح نہیں ہوگی۔ پھر کہا گیا کہ (ان میں بیع سلم) باطل ہوگی۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ حتی الامکان عاقدین کے مقصود کو حاصل کرنے کے لیے ادھار ثمن کے عوض بیع منعقد ہو جائے گی۔ اور عقود میں معانی ہی کا اعتبار ہوتا ہے، لیکن قول اوّل اصح ہے، کیونکہ عقد کو صحیح قرار دینا اسی محل میں واجب ہوتا ہے جس میں عاقدین نے عقد کو لازم کیا ہے۔ اور یہاں یہ ممکن نہیں ہے۔

اللغات:

﴿کیل﴾ پیمانہ۔ ﴿اثمان﴾ واحد ثمن؛ نقود، نقدیاں۔ ﴿مؤجل﴾ ادھار، ایک مدت پر موقوف۔ ﴿عبرة﴾ اعتبار۔

تخریج:

❶ اخرجہ مسلم فی کتاب المساقاۃ باب السلم حدیث ۱۲۷، ۱۲۸. و ابوداؤد فی کتاب البیوع باب فی

السلف، حدیث: ٣٤٦٣ والنسائی فی کتاب البیوع باب السلم فی الثمار، حدیث: ٤٦٢٠.

مسلم فیہ کا بیان:

اس عبارت میں بیع سلم کے مقام اور محل کو بیان کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ناپ تول کر فروخت کرنے والی ہر چیز میں بیع سلم جائز ہے بشرطیکہ ناپ تول معلوم اور متعین ہو اور لین دین کی مدت بھی معلوم اور متعین ہو اور یہ جواز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمانِ مقدس سے ثابت ہے من أسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم۔

والمراد الخ: صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ قدوری میں جو موزونات کا لفظ آیا ہے اس سے دراہم اور دنانیر کے علاوہ دیگر وزنی چیزیں مراد ہیں۔ اور دراہم ودنانیر اگر چہ موزون ہیں لیکن پھر بھی ان میں بیع سلم درست اور جائز نہیں ہے، اس لیے کہ دراہم ودنانیر میں اگر ایک کو مسلم فیہ اور دوسرے کو رأس المال بنایا جائے تو اتحادِ قدر کی وجہ سے ادھار معاملہ ہوگا جو حرام ہے اور اگر صرف دراہم یا صرف دنانیر ہی کو مسلم فیہ اور رأس المال بنایا جائے تو قدر اور جنس دونوں کا اجتماع ہوگا اور اس صورت میں بھی ادھار معاملہ کرنا ہوگا اور یہ بھی حرام ہے۔ دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ دراہم اور دنانیر دونوں پیدائشی طور پر ثمن ہیں اب اگر کوئی شخص گندم وغیرہ کو راس المال قرار دیکر انھیں مسلم فیہ بنائے تو ان کا مبیع ہونا لازم آئے گا جو اس کے موضوع لہ کے خلاف ہے اس لیے اس حوالے سے بھی ان میں بیع سلم درست اور جائز نہیں ہے۔

ثم قيل يكون الخ: اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے گندم اور حنطہ کو رأس المال قرار دیا اور دراہم یا دنانیر کو مسلم فیہ یعنی مبیع قرار دیا تو ظاہر ہے کہ یہ بیع درست نہیں ہے، لیکن کیا اس کی درستگی کا کوئی دوسرا راستہ ہے یا نہیں؟ اور کیا گندم وغیرہ کو مبیع قرار دیکر ثمن موجل کے عوض بیع درست ہو سکتی ہے؟ اس سلسلے میں حضرات فقہاء کے دو قول ہیں:

(۱) پہلا قول جو عیسی بن ابان کا ہے وہ یہ ہے کہ صورت مسئلہ میں جب بیع سلم جائز نہیں ہوگی تو دوسری کوئی بھی بیع جائز نہیں ہوگی، بلکہ یہ عقد ہی باطل اور واجب الرّد ہوگا۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ یہاں بیع سلم تو جائز نہیں ہے، لیکن متعاقدین نے اس سے لین دین کا قصد کیا ہے، اس لیے امکانی حد تک ان کے قصد پر سنجیدگی سے غور کیا جائے گا اور گندم یا حنطہ کو جسے ثمن اور رأس المال قرار دیا گیا تھا اسے اب مبیع قرار دیکر ثمن موجل (ادھار) کے عوض اس میں کو جائز قرار دے دیا جائے گا۔ کیونکہ بیع سلم کو کنارے کر کے بھی ادھار ثمن کے عوض یہ معاملہ مکمل کرنا ممکن ہے اور پھر عقود میں چوں کہ معانی ہی کا اعتبار ہوتا ہے اور الفاظ کی کوئی حقیقت نہیں ہوتی، اس لیے معنی کی طرف نظر کرتے ہوئے اسے بیع بثمن موجل قرار دیکر درست کر دیا جائے گا۔ اس قول کے قائل ابو بکر اعمش ہیں۔ (بنایہ ۷/٤٢٣، وهكذا في النهاية)

والأول الخ: صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ دونوں قولوں میں سے پہلا یعنی عیسیٰ بن ابان کا قول ہی زیادہ صحیح اور معتمد ومستند ہے اور بلا وجہ کھینچ تان کر بیع کو درست قرار دینا صحیح نہیں ہے، کیونکہ کسی بھی چیز کو اگر اس کے محل میں درست قرار دینا ممکن ہو تو اس کے لیے ہر امکانی کوشش کی جاتی ہے، لیکن صورت مسئلہ میں جب متعاقدین نے دراہم یا دنانیر کو مسلم فیہ اور مبیع قرار دیکر محل ہی کے انتخاب میں غلطی کردی ہے تو اب اس غلطی کو صحیح کرنے کی ہر کوشش رائیگاں ہوگی، اس لیے کہ دراہم ودنانیر خلقی طور پر ثمن بنائے گئے ہیں اور وہ کبھی بھی مبیع نہیں ہو سکتے ...... اسی بات کو صاحب کتاب نے لأن التصحيح سے اخیر تک بیان کیا ہے۔

قَالَ وَكَذَا فِي الْمَذْرُوْعَاتِ، لِأَنَّهُ يُمْكِنُ ضَبْطُهَا بِذِكْرِ الذَّرْعِ وَالصِّفَةِ وَالصَّنْعَةِ، وَلَا بُدَّ مِنْهَا لِتَرْتَفِعَ الْجَهَالَةُ فَيَتَحَقَّقُ شَرْطُ صِحَّةِ السَّلَمِ، وَكَذَا فِي الْمَعْدُوْدَاتِ الَّتِي لَا تَتَفَاوَتُ كَالْجُوْزِ وَالْبَيْضِ، لِأَنَّ الْعَدَدِيَّ الْمُتَقَارَبَ مَعْلُوْمٌ مَضْبُوْطُ الْوَصْفِ مَقْدُوْرُ التَّسْلِيْمِ فَيَجُوْزُ السَّلَمُ فِيْهِ، وَالصَّغِيْرُ وَالْكَبِيْرُ سَوَاءٌ بِاصْطِلَاحِ النَّاسِ عَلَى إِهْدَارِ التَّفَاوُتِ، بِخِلَافِ الْبَطِّيْخِ وَالرُّمَّانِ، لِأَنَّهُ يَتَفَاوَتُ احَادُهُ تَفَاوُتًا فَاحِشًا، وَبِتَفَاوُتِ الْاٰحَادِ فِي الْمَالِيَةِ يُعْرَفُ الْعَدَدِيُّ الْمُتَفَاوِتُ، وَعَنْ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ أَنَّهُ لَايَجُوْزُ فِي بَيْضِ النَّعَامَةِ، لِأَنَّهُ يَتَفَاوَتُ احَادُهُ فِي الْمَالِيَةِ، ثُمَّ كَمَا يَجُوْزُ السَّلَمُ فِيْهَا عَدَدًا يَجُوْزُ كَيْلًا، وَقَالَ زُفَرُ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ لَايَجُوْزُ كَيْلًا، لِأَنَّهُ عَدَدِيٌّ وَلَيْسَ بِمَكِيْلٍ، وَعَنْهُ أَنَّهُ لَايَجُوْزُ عَدَدًا أَيْضًا لِلتَّفَاوُتِ، وَلَنَا أَنَّ الْمِقْدَارَ مَرَّةً يُعْرَفُ بِالْعَدَدِ وَتَارَةً بِالْكَيْلِ، وَإِنَّمَا صَارَ مَعْدُوْدًا بِالْاِصْطِلَاحِ فَيَصِيْرُ مَكِيْلًا بِاصْطِلَاحِهِمَا، وَكَذَا فِي الْفُلُوْسِ عَدَدًا، وَقِيْلَ هٰذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَأَبِي يُوْسُفَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ، وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ لَايَجُوْزُ، لِأَنَّهُمَا أَثْمَانٌ، وَلَهُمَا أَنَّ الثَّمَنِيَّةَ فِي حَقِّهِمَا بِاصْطِلَاحِهِمَا فَيَبْطُلُ بِاصْطِلَاحِهِمَا، وَلَا تَعُوْدُ وَزْنِيًّا، وَقَدْ ذَكَرْنَاهُ مِنْ قَبْلُ،

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ گزوں سے ناپنے والی چیزوں میں بھی (سلم جائز ہے) کیونکہ ناپ، صفت اور بناوٹ بیان کر کے انھیں ضبط کرنا ممکن ہے۔ اوران باتوں کو بیان کرنا ضروری ہے تا کہ جہالت دور ہو جائے اور صحت سلم کی شرط متحقق ہو جائے، ایسے ہی گنی جانے والی ان چیزوں میں بھی (سلم جائز ہے) جو متفاوت نہیں ہوتیں جیسے اخروٹ اور انڈے، کیونکہ عددی متقارب معلوم المقدار، مضبوط الوصف اور مقدور التسلیم ہوتے ہیں، اس لیے ان میں سلم جائز ہے۔ اور تفاوت کا اعتبار نہ کرنے پر لوگوں کے اتفاق کر لینے کی وجہ سے (ان میں) چھوٹا بڑا برابر ہیں۔ برخلاف خربوزہ اور انار کے، کیونکہ ان کے افراد میں بڑا اختلاف ہوتا ہے اور مالیت میں آحاد کے متفاوت ہونے سے عددی متفاوت کی شناخت ہوتی ہے۔

حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ شتر مرغ کے انڈوں میں سلم جائز نہیں ہے، کیونکہ اس کے افراد مالیت میں مختلف ہوتے ہیں۔

پھر عددی متقارب میں جس طرح گن کر سلم جائز ہے ایسے ہی ناپ کر بھی جائز ہے، امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ ناپ کر جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ عددی ہے اور کیلی نہیں ہے، اور انھیں سے ایک روایت یہ ہے کہ گن کر بھی جائز نہیں ہے کیونکہ تفاوت ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ کبھی تو عدد سے مقدار کی شناخت ہوتی ہے اور کبھی کیل سے ہوتی ہے اور یہ چیز لوگوں کے اتفاق کی وجہ سے عددی ہوگئی ہے، لہٰذا عاقدین کے اتفاق سے کیلی بھی ہو جائے گی۔

اور عدد کے حساب سے فلوس میں بھی سلم جائز ہے، ایک قول یہ ہے کہ یہ حکم حضرات شیخینؒ کے یہاں ہے جب کہ امام محمدؒ کے یہاں جائز نہیں ہے، کیونکہ فلوس ثمن ہیں۔ حضرات شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ عاقدین کے حق میں فلوس کا ثمن ہونا ان کے اتفاق

کر لینے سے ہے، لہٰذا یہ ثمنیت ان کے اتفاق سے باطل بھی ہو جائے گی اور وزنی بن کر عود نہیں کرے گی۔ اور اس سے پہلے ہم اسے بیان بھی کر چکے ہیں۔

اللغات:

﴿مذروعات﴾ گز وغیرہ کے ذریعے ماپی جانے والی چیزیں۔ ﴿صنعة﴾ کارروائی، کارگزاری، بناوٹ۔ ﴿جوز﴾ اخروٹ۔ ﴿بیض﴾ انڈے۔ ﴿عددی متقارب﴾ وہ اشیاء جن کا گن کر معاملہ کیا جاتا ہے اور وہ باہم ایک دوسرے سے ملتی جلتی ہیں۔ ﴿اصطلاح﴾ باہمی اتفاق رائے۔ ﴿إهدار﴾ بے معنی کر دینا۔ ﴿بطّیخ﴾ خربوزہ۔ ﴿رمّان﴾ انار۔

مذروعات میں سلم کا جواز:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ جس طرح موزونات اور مکیلات میں بیع سلم جائز اور ثابت ہے، ایسے ہی مذروعات یعنی جو چیزیں گز سے ناپ کر خریدی بیچی جاتی ہیں ان میں بھی بیع سلم درست اور جائز ہے، کیونکہ بیع سلم کی صحت اور اس کی شرط کے تحقق کے لیے مقدار، صفت اور صنعت کا معلوم ہونا ضروری ہے اور مذروعات میں چوں کہ یہ چیزیں بہ آسانی معلوم ہو سکتی ہیں بایں طور کہ ناپ کر اس کی مقدار معلوم کر لی جائے یا طول وعرض بیان کر کے مقدار جان لی جائے، جودت اور رداءت بیان کرنے سے صفت معلوم کر لی جائے اور موٹا اور باریک ہونے کو بیان کرنے صنعت اور بناوٹ کا پتہ لگا لیا جائے اور اس طرح ہر اعتبار سے اس کے خدوخال کا بسہولت علم ہو جائے اور یہی چیز بیع سلم کی صحت کے لیے شرط ہے، اس لیے جس نوع میں بھی یہ چیز معلوم ہو جائے اور اس کے افراد مالیت وغیرہ میں متفاوت نہ ہوں اس نوع میں بیع سلم درست اور جائز ہے۔ اسی لیے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اخروٹ اور انڈے میں بھی بیع سلم درست اور جائز ہے، کیونکہ یہ گن کر خریدے اور بیچے جاتے ہیں اور ان کے آحاد وافراد میں مالیت کے اعتبار سے تفاوت نہیں ہے اور پھر ان میں صحت سلم کی شرط بھی موجود ہے، اس لیے کہ یہ مقدور التسلیم، معلوم المقدار اور مضبوط الوصف ہوتے ہیں اور ان کے لین دین میں کسی بھی طرح کا کوئی نزاع اور جھگڑا نہیں ہے۔ البتہ ان کی سائز اور مقدار میں تھوڑی بہت کمی زیادتی ہوتی ہے، مگر چوں کہ لوگوں کے یہاں اس کمی زیادتی کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا اور اس کی وجہ سے قیمت میں کوئی فرق نہیں پڑتا اس لیے اس سے ان چیزوں میں بیع سلم کی صحت پر کوئی آنچ نہیں آئے گی۔

اس کے برخلاف خربوزے اور انار کا مسئلہ ہے تو ان دونوں میں بیع سلم جائز نہیں ہے، کیونکہ مالیت کے اعتبار سے ان میں تفاوت ہوتا ہے اور لوگوں کے یہاں اس تفاوت کا اعتبار بھی ہے، اس لیے ان میں بیع سلم جائز نہیں ہے، یہیں سے عددی متقارب اور عددی متفاوت کے درمیان فرق بھی واضح ہو گیا کہ جس عددی چیز کے افراد کی مالیت میں تفاوت نہ ہو وہ عددی متقارب ہے اور جس عددی چیز کے افراد کی مالیت میں تفاوت ہو وہ عددی متفاوت ہے۔

وعن أبی حنیفة رحمة الله علیه الخ: فرماتے ہیں کہ شتر مرغ کے انڈوں کی بھی مختلف سائز اور مقدار ہوتی ہے اور ان میں مالیت کے اعتبار سے تفاوت اور کمی بیشی بھی ہوتی ہے اس لیے حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ایک روایت کے مطابق ان میں بیع سلم جائز نہیں ہے۔

ثم کما الخ: اس کا حاصل یہ ہے کہ عددی متقارب اشیاء میں جس طرح عدد سے بیع سلم جائز ہے ایسے کیل اور ناپ سے بھی جائز ہے، اس لیے کہ جس طرح عدد سے بیع کرنے کی صورت میں مقدار، وصف اور صنعت وغیرہ بہ آسانی معلوم ہوسکتی ہے، اسی طرح کیل سے بیچنے کی صورت میں بھی یہ چیزیں بہ آسانی معلوم ہوسکتی ہیں، اس لیے کیل سے بھی ان کی بیع سلم درست ہے۔

اس کے برخلاف امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے اس سلسلے میں دو قول ہیں (۱) پہلا قول یہ ہے کہ معدودات متقاربہ کی بیع سلم عدد سے تو درست ہے، لیکن کیل سے درست نہیں ہے، کیونکہ عددی چیز کو کیل سے بطور سلم فروخت کرنا محال اور متعذر ہے۔ (۲) دوسرا قول یہ ہے کہ عدد سے بھی معدودات متقاربہ کو بیع سلم کے طور پر فروخت کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ ان کے افراد میں تفاوت ہوتا ہے اور عددی متفاوت میں بیع سلم جائز نہیں ہے، اس لیے اس میں بھی یہ بیع جائز نہیں ہوگی۔

ولنا الخ: ہمارے یہاں عدد اور کیل دونوں سے معدودات متقاربہ کی بیع سلم درست ہے اور اس درستگی پر دلیل یہ ہے کہ ان کے افراد کبھی تو عدد سے معلوم المقدار ہوجاتے ہیں اور کبھی کیل سے ان کی مقدار معلوم ہوجاتی ہے اور بیع سلم کی صحت کے لیے یہی اہم اور بنیادی پوائنٹ ہے، اس لیے عدد اور کیل دونوں طرح ان کی بیع سلم درست اور جائز ہوگی۔ رہا مسئلہ معدودات کے عدد سے فروخت ہونے کا تو یہ کوئی منزل من اللہ حکم نہیں ہے، کہ اس میں تبدیلی یا ترمیم نہ ہوسکے، بلکہ معدودات متقاربہ لوگوں کے اتفاق اور ان کے تعامل سے عددی ہوئے ہیں اور جو چیز عوام کے اتفاق سے عددی ہوئی ہو وہ متعاقدین کے اتفاق اور تعامل سے کیلی بھی ہوسکتی ہے۔ اور کیل سے بھی اس کی بیع درست اور جائز ہوسکتی ہے۔

یہاں یہ بات بھی ذہن نشین رہے کہ آج بھی معدودات متقاربہ کا عدد سے بکنا عالم گیر سطح پر نہیں ہے، بلکہ یہ ہر علاقے اور ہر خطے کے اپنے اپنے تعامل پر مبنی ہے چنانچہ بہت سے شہروں اور علاقوں میں اخروٹ وغیرہ عدد سے فروخت ہوتے ہیں اور دیگر بہت سے شہروں میں وزن سے ان کی بیع ہوتی ہے، لہٰذا جہاں کا جو عرف اور رواج ہوگا وہاں اسی عرف ورواج کے مطابق بیع سلم کرنا زیادہ اچھا ہوگا۔ واللہ اعلم۔ عبدالحلیم قاسمی بستوی۔

وکذا في الفلوس الخ: اس کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے یہاں فلوس میں عدد سے بیع سلم جائز ہے، یہی ظاہر الروایہ ہے اور جامع صغیر میں یہی مذکور ہے۔ یعنی وہاں امام صاحب اور حضرات صاحبین سب کو ہم رائے اور ہم خیال قرار دیا گیا ہے، لیکن بعض حضرات نے فلوس میں عدد سے بیع سلم کے جواز کو حضرات شیخین رحمہما اللہ کا قول قرار دیا ہے اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اسے ناجائز قرار دیا ہے، اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ بیان کی گئی ہے کہ فلوس از قبیل ثمن ہیں اور اثمان میں بیع سلم جائز نہیں ہے، اس لیے فلوس میں بھی بیع سلم جائز نہیں ہے۔

ولهما الخ: حضرات شیخین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ فلوس میں جو ثمنیت پیدا ہوئی ہے وہ عاقدین کے اتفاق سے ہوئی ہے، لہٰذا اگر عاقدین فلوس کی ثمنیت کے بطلان پر اتفاق کرلیں تو ان کی ثمنیت باطل ہوجائے گی اور جب ان کی ثمنیت باطل ہوجائے گی تو عدد سے ان میں بیع سلم درست اور جائز ہوگی۔

رہا یہ سوال کہ جب فلوس میں ثمنیت ختم ہوجائے گی تو وہ وزنی ہوجائیں گے اور وزنی چیز میں وزن سے بیع سلم درست ہے، نہ کہ عدد سے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ عاقدین نے فلوس میں صرف ثمنیت کے بطلان پر اتفاق کیا ہے، نہ کہ ان کے عددی ہونے کے

بطلان پر، اس لیے بطلان ثمنیت کے باوجود فلوس میں عددیت باقی رہے گی اور عدد سے ان کی بیع سلم درست اور جائز ہوگی۔ اس لیے اسے لیکر اعتراض اور اشکال کرنے کی کوشش نہ کی جائے۔

وَلَايَجُوْزُ السَّلَمُ فِي الْحَيَوَانِ، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ يَجُوْزُ، لِأَنَّهُ يَصِيْرُ مَعْلُوْمًا بِبَيَانِ الْجِنْسِ وَالسِّنِّ وَالنَّوْعِ وَالصِّفَةِ، وَالتَّفَاوُتُ بَعْدَ ذٰلِكَ يَسِيْرٌ فَأَشْبَهَ الثِّيَابَ، وَلَنَا أَنَّ بَعْدَ ذِكْرِمَا يَبْقٰى فِيْهِ تَفَاوُتٌ فَاحِشٌ فِي الْمَالِيَةِ بِاعْتِبَارِ الْمَعَانِي الْبَاطِنَةِ فَيُفْضِيْ إِلَى الْمُنَازَعَةِ، بِخِلَافِ الثِّيَابِ، لِأَنَّهُ مَصْنُوْعٌ لِلْعِبَادِ فَقَلَّمَا يَتَفَاوُتُ الثَّوْبَانُ إِذَا نُسِجَ عَلٰى مِنْوَالٍ وَاحِدٍ وَقَدْ صَحَّ أَنَّ النَّبِيَّ [1] صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهٰى ((عَنِ السَّلَمِ فِي الْحَيَوَانِ))، وَيَدْخُلُ جَمِيْعُ أَجْنَاسِهِ حَتَّى الْعَصَافِيْرُ.

ترجمہ: اور حیوان میں بیع سلم جائز نہیں ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جائز ہے، کیونکہ جنس، عمر، نوع اور صفت کو بیان کر دینے سے حیوان متعین ہو جاتا ہے اور اس کے بعد کا تفاوت معمولی رہتا ہے، لہٰذا یہ کپڑوں کے مشابہ ہو گیا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ مذکورہ چیزیں ذکر کرنے کے بعد بھی باطنی امور کے اعتبار سے حیوان کی مالیت میں تفاوتِ فاحش رہتا ہے اس لیے یہ مفضی الی المنازعہ بن جائے گا۔ برخلاف کپڑوں کے، کیونکہ وہ انسانوں کے بنائے ہوئے ہوتے ہیں اور اگر دو کپڑے ایک ہی طرز پر بنائے جائیں تو ان میں بہت کم تفاوت ہوتا ہے۔ اور یہ صحیح ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حیوان میں بیع سلم سے منع فرمایا ہے اور اس میں حیوان کی ہر جنس داخل ہے یہاں تک کہ گوریا بھی۔

اللغات:

﴿سنّ﴾ عمر۔ ﴿یسیر﴾ معلوم، قابل تحمل۔ ﴿ثیاب﴾ کپڑے۔ ﴿فاحش﴾ کھلا، واضح۔ ﴿یُفضِی﴾ پہنچاتا ہے۔ ﴿مصنوع﴾ بنائے گئے ہیں۔ ﴿نسج﴾ بُنے گئے۔ ﴿منوال﴾ طرز۔ ﴿عصافیر﴾ واحد عصفور؛ چڑیا۔

تخریج:

[1] اخرجہ دارقطنی فی کتاب البیوع، حدیث: ۳۰۴۰.

جانوروں اور کپڑوں میں سلم:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے جانوروں میں بیع سلم کیا اور جس جانور میں بیع سلم کیا اور اس کی جنس مثلاً گائے، بکری، وغیرہ ہونا بیان کر دیا، اسی طرح اس کی عمر بھی بیان کر دیا نیز اس کی صفت یعنی دبلا اور موٹا ہونا بیان کر دیا، اور اس کی نوع مثلاً ہندی، پاکستانی اور عربی ہونا بیان کر دیا تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس حیوان میں بیع سلم درست اور جائز ہے، لیکن ہمارے یہاں اس صورت میں بھی مذکورہ حیوان میں بیع سلم درست نہیں ہے۔ امام مالک اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہما بھی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ ہی کے ہم خیال ہیں۔ (عنایہ و بنایہ)

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ جب جانور کی جنس، نوع، عمر اور صفت بیان کردی گئی تو وہ معلوم المقدار والصفۃ ہوگیا اور آپ نے ماقبل میں یہ پڑھا ہے کہ معلوم المقدار والصفۃ مبیع اور مسلم فیہ میں بیع سلم درست ہے، اس لیے اس طرح کے جانور میں بھی بیع سلم درست اور جائز ہوگی۔ اور پھر ان اوصاف کے بیان کرنے کے بعد اوّلا تو کوئی جہالت نہیں رہتی اور جو جہالت رہتی بھی ہے وہ بہت معمولی رہتی ہے جس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا، اس لیے اس جہالت کا بھی کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔ اور جس طرح اگر کسی کپڑے کی جنس، نوع اور صفت وغیرہ معلوم ہوجائے تو اگر چہ اس میں معمولی سی جہالت رہتی ہے، مگر یہ جہالت بیع سلم سے مانع نہیں ہوتی اسی طرح مذکورہ اوصاف بیان کرنے کے بعد بھی اس کی جہالت بیع سلم سے مانع نہیں ہوگی۔

ولنا أن الخ: حیوان میں بیع سلم کے عدم جواز پر ہماری دلیل یہ ہے کہ حیوان کی جنس، نوع، اور صفت بیان کرنے کے بعد بھی باطنی امور اور اندرونی اعتبار سے اس میں خفاء اور پوشیدگی رہتی ہے چنانچہ اندرونی طور پر کوئی گھوڑا تیز رفتار ہوتا ہے اور دوسرا اس سے کم رفتار ہوتا ہے اسی طرح کوئی غلام زیادہ فرماں بردار ہوتا ہے اور دوسرا اس سے کم مطیع ہوتا ہے۔ اور ان حوالوں سے لین دین میں جھگڑا ہوتا ہے اور ہر وہ عقد جو مفضی الی النزاع ہو وہ فاسد ہوتا ہے اس لیے حیوان کی بیع سلم بھی فاسد ہوگی۔

بخلاف الثیاب الخ: فرماتے ہیں کہ جانوروں کے برخلاف کپڑے میں جو تفاوت ہوتا ہے وہ واقعی کم ہوتا ہے اور نہ ہونے کے درجے میں ہوتا ہے، اس لیے کہ کپڑے انسانوں کے ہاتھ بنائے جاتے ہیں اور اگر کاری گر ایک ہی طرز پر ایک سوت کے دو الگ الگ کپڑے بنائے تو اس میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔ اس کے برخلاف ایک ہی بکری کے پیٹ سے پیدا ہونے والے دو بچوں کی صفت میں بھی تبدیلی ہوجاتی ہے اور ان کی مالیت بھی مختلف ہوتی ہے، اس لیے حیوان کو ثیاب پر قیاس کرنا درست نہیں ہے اور ثیاب میں تو بیع سلم جائز ہے لیکن جانوروں میں جائز نہیں ہے۔

حیوانوں میں بیع سلم کے عدمِ جواز پر ہماری نقلی دلیل یہ حدیث ہے " **نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن السلف في الحيوان** کہ آپ ﷺ نے حیوان میں بیع سلم کرنے سے منع فرمایا ہے، صاحب بنایہ نے لکھا ہے کہ حاکم نے اس حدیث کی تخریج کی ہے اور دار قطنی نے اپنی سنن میں بھی اسے بیان کیا ہے۔ (۴۲۸/۷)

اور چوں کہ آپ ﷺ نے اس حدیث میں مطلق الحیوان میں بیع سلم کرنے سے منع فرمایا ہے، لہٰذا اس میں حیوان کی تمام اجناس داخل ہوں گی یہاں تک کہ کبوتر فاختہ اور گوریا کی بھی بیع سلم جائز نہیں ہوگی۔

قَالَ وَلَا فِي أَطْرَافِهِ كَالرُّؤُوْسِ وَالْأَكَارِعِ لِلتَّفَاوُتِ فِيهَا، إِذْ هُوَ عَدَدِيٌّ مُتَفَاوُتٌ وَلَا مُقَدِّرَلَهَا، قَالَ وَلَا فِي الْجُلُوْدِ عَدَدًا وَلَا فِي الْحَطَبِ حِزَمًا وَلَا فِي الرَّطْبَةِ جُرُزًا لِلتَّفَاوُتِ إِلَّا إِذَا عُرِفَ ذٰلِكَ بِأَنْ يُبَيِّنَ لَهُ طُوْلَ مَا يُشَدُّ بِهِ الْحُزْمَةُ أَنَّهُ شِبْرٌ أَوْذِرَاعٌ فَحِينَئِذٍ يَجُوْزُ إِذَا كَانَ عَلٰى وَجْهٍ لَايَتَفَاوَتُ.

ترجمه: اور حیوان کے اطراف میں بیع سلم جائز نہیں ہے جیسے سر اور پاؤں اس لیے کہ ان میں تفاوت ہوتا ہے، کیونکہ یہ عددی متفاوت ہیں اور ان کا کوئی اندازہ نہیں ہے۔

فرماتے ہیں کہ نہ کھالوں میں عدد سے بیع سلم جائز ہے، نہ لکڑیوں میں گٹھری سے جائز ہے اور نہ ہی گھاس میں بیع سلم گٹھوں سے جائز ہے، کیونکہ ان میں تفاوت ہوتا ہے مگر یہ کہ جب (ان کا طول وعرض) معلوم ہو جائے بایں طور کہ جس سے گڈی باندھی جائے اس کا طول بیان کردے کہ وہ ایک بالشت ہے یا ایک ہاتھ ہے تو اس وقت بیع سلم جائز ہوگی، بشرطیکہ اس طور پر ہو کہ اس میں تفاوت نہ ہو۔

اللغاتُ:

﴿أطراف﴾ واحد طرف: کونہ، کنارا۔ ﴿أکارع﴾ واحد کراع: پائے، کھر۔ ﴿جلود﴾ واحد جلد: چمڑا، کھال۔ ﴿حطب﴾ لکڑیاں۔ ﴿جزمة﴾ گٹھا، بنڈل۔ ﴿رطبة﴾ ٹہنیاں، سبز چارہ۔ ﴿جرز﴾ گٹھا۔ ﴿حزمة﴾ گٹھڑی۔ ﴿شبر﴾ بالشت۔ ﴿ذراع﴾ ہاتھ بھر، ایک گز۔

حیوان کے دست و پا، اطراف وغیرہ کی بیع:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ جس طرح حیوانوں میں بیع سلم جائز نہیں ہے ایسے ہی ان کے اطراف مثلاً سروں اور پیروں میں بھی بیع سلم درست اور جائز نہیں ہے، کیونکہ جانوروں کے سروں اور پیروں میں تفاوت ہوتا ہے اور یہ تفاوت ان کی مالیت اور قیمت پر بھی اثر انداز ہوتا ہے اس حوالے سے حیوان کے سر اور پیر عددی متفاوت ہوئے اور ابھی آپ نے پڑھا ہے کہ عددی متفاوت کی بیع سلم درست نہیں ہے۔ لہٰذا حیوان کے سروں اور پیروں میں بھی بیع سلم درست نہیں ہے۔

قال الخ: اس کا حاصل یہ ہے کہ جانوروں کی جو کھالیں، ہوتی ہیں ان میں مقدار کے حوالے سے بھی تفاوت ہوتا ہے اور مالیت کے اعتبار سے بھی وہ ایک دوسرے سے متفاوت ہوتی ہیں اسی طرح لکڑیوں کا جو گٹھر ہوتا ہے ان مین بھی مقدار اور مال اور مالیت ہر اعتبار سے تفاوت ہوتا ہے، ایسے سبزیوں اور جانوروں کے چاروں کی جو گڈیاں اور مٹھیاں بنائی جاتی ہین ان میں بھی مقدار، مال اور مالیت ہر طرح سے تفاوت ہوتا ہے، اس لیے ان میں سے کسی میں بھی بیع سلم درست اور جائز نہیں ہے، کیونکہ مقدار اور مالیت میں تفاوت کی وجہ سے یہ سب عددی متفاوت میں داخل ہیں اور عددی متفاوت میں بیع سلم جائز نہیں ہے، لہٰذا ان میں بھی بیع سلم جائز نہیں ہوگی۔

الاّ إذا الخ: صاحب کتاب ماقبل سے استثناء کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر بائع اور مسلم الیہ گٹھریوں کا طول وعرض بیان کردے اور اس رسی اور بندھن کا سائز بھی بتادے جس سے گٹھریوں اور گڈیوں کو باندھا گیا ہے، مثلاً وہ یہ وضاحت کردے کہ بندھن ایک بالشت کا ہے یا ایک ذراع کا ہے اور اس وضاحت کے بعد تفاوت نہ رہ جائے تو اس صورت میں ان چیزوں میں بیع سلم جائز ہوسکتی ہے، لیکن اگر تفاوت رہے گا تو پھر وہی عدم جواز والا مسئلہ عود کر آئے گا۔

قَالَ وَلَايَجُوْزُ السَّلَمُ حَتّٰى يَكُوْنَ الْمُسْلَمُ فِيْهِ مَوْجُوْدًا مِنْ حِيْنَ الْعَقْدِ إِلٰى حِيْنِ الْمَحَلِّ، حَتّٰى لَوْ كَانَ مُنْقَطِعًا عِنْدَالْعَقْدِ، مَوْجُوْدًا عِنْدَالْمَحَلِّ، أَوْعَلَى الْعَكْسِ أَوْمُنْقَطِعًا فِيْمَا بَيْنَ ذٰلِكَ لَايَجُوْزُ، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ

يَجُوْزُ إِذَا كَانَ مَوْجُوْدًا وَقْتَ الْمَحَلِّ لِوَجُوْدِ الْقُدْرَةِ عَلَى التَّسْلِيْمِ حَالَ وُجُوْبِهٖ، وَلَنَا قَوْلُهٗ ❶ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَاتَسْلِفُوْا فِي الثِّمَارِ حَتّٰى يَبْدُ وَصِلَاحُهَا، وَلِأَنَّ الْقُدْرَةَ عَلَى التَّسْلِيْمِ بِالتَّحْصِيْلِ فَلَا بُدَّ مِنْ اِسْتِمْرَارِ الْوُجُوْدِ فِيْ مُدَّةِ الْأَجَلِ لِيَتَمَكَّنَ مِنَ التَّحْصِيْلِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ بیع سلم جائز نہیں ہوگی یہاں تک کہ مسلم فیہ عقد کے وقت سے لیکر ادائیگی کے وقت تک موجود ہو، یہی وجہ ہے کہ اگر مسلم فیہ بوقت عقد معدوم ہو اور ادائیگی کے وقت موجود یا اس کے برعکس ہو یا اس کے دوران معدوم ہو تو بیع سلم جائز نہیں ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر مسلم فیہ ادائیگی کے وقت موجود ہو تو بیع جائز ہے، کیونکہ مسلم فیہ کی ادائیگی واجب ہونے کے وقت قدرت علی التسلیم پائی گئی ہے۔

ہماری دلیل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی ہے ''بدوِ صلاح سے پہلے پھلوں میں بیع سلم نہ کرو'' اور اس لیے بھی قدرت علی التسلیم حاصل کرنے سے ہوگی، لہٰذا مدت میعاد میں مسلم فیہ کا برابر موجود رہنا ضروری ہے تاکہ حاصل کرنے پر قدرت ہو جائے۔

اللغات:

﴿حین﴾ وقت، زمانہ۔ ﴿لا تسفلوا﴾ بیع سلم مت کرو۔ ﴿ثمار﴾ واحد ثمرۃ؛ پھل۔ ﴿یبدو﴾ ظاہر ہو جائے۔
﴿صلاح﴾ استعداد، اچھی حالت۔ ﴿تسلیم﴾ سپرد کرنا۔ ﴿أجل﴾ مقررہ مدت۔ ﴿یتمکّن﴾ قدرت ہو جائے۔

تخریج:

❶ اخرجہ ابوداؤد فی کتاب البیوع باب فی السلم فی ثمرۃ بعینها، حدیث: ۳۴۶۷.

و ابن ماجہ فی کتاب التجارات باب اذا اسلم فی نخل بعینہ لم یطلع، حدیث: ۲۲۸۴.

مسلم فیہ کی موجودگی کی شرط:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ہمارے یہاں بیع سلم کی صحت کے لیے عقد کے وقت سے لیکر ادائیگی کے وقت تک اور ان دونوں وقتوں کے درمیان جو مدت ہے اس مدت تک مسلم فیہ اور مبیع کا بازار اور مارکیٹ میں ہم دست ہونا لازم اور ضروری ہے یہی وجہ ہے کہ اگر مسلم فیہ بوقت عقد معدوم ہو یا بوقت اداء معدوم ہو یا ان کے درمیان جو میعاد کا وقفہ ہے اس دوران معدوم ہو تو ان تمام صورتوں میں ہمارے یہاں بیع سلم جائز نہیں ہوگی۔ اس کے برخلاف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بیع سلم کی صحت کے لیے مسلم فیہ کا بوقت ادائیگی موجود ہونا شرط اور ضروری ہے۔ اگر بوقت ادائیگی مسلم فیہ موجود ہو تو خواہ وقت عقد میں وہ معدوم ہو یا درمیان کے وقفے میں معدوم ہو اس سے بیع سلم کے جواز اور اس کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا اور بیع جائز اور درست ہوگی۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ بیع سلم میں اصل شرط اور بنیادی چیز مسلم فیہ اور مبیع کا مقدور التسلیم ہونا ہے اور مسلم فیہ جب بوقت ادائیگی موجود ہوگی تو ظاہر ہے کہ قدرت علی التسلیم بھی متحقق ہوگی، اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ بیع سلم کی صحت کے لیے مسلم فیہ کا ادائیگی کے وقت موجود رہنا ضروری ہے۔

ولنا الخ: مسلم فیہ کے ہمہ وقت موجود ہونے پر ہماری دلیل یہ حدیث ہے لاتسلفوا في الثمار حتی یبدو صلاحھا کہ بدوّ صلاح سے پہلے پھلوں میں بیع سلم مت کرو، اس حدیث سے ہمارا وجہ استدلال اس طور پر ہے کہ حدیث پاک میں بوقت عقد پھلوں کے کارآمد ہونے کی شرط لگائی گئی ہے اور یہ شرط اسی وقت پائی جائے گی جب مبیع موجود ہو، اس لیے کہ بدوصلاح سے پہلے درحقیقت مبیع ہی معدوم رہتی ہے، معلوم ہوا کہ مبیع اور مسلم فیہ کا بوقت عقد موجود رہنا ضروری ہے اور پھر ادائیگی کے وقت تو اس کی موجودگی خود شوافع کے یہاں بھی شرط ہے لہٰذا اس سلسلے میں انھی کی دلیل ہماری بھی دلیل ہے۔

اب رہا مسئلہ مسلم فیہ کے مدتِ میعاد کے دوران موجود رہنے کا تو اس کی دلیل یہ ہے کہ مسلم الیہ اُسی وقت مسلم فیہ کو سپرد کرے گا جب اس کو حاصل کرنے پر قدرت ہوگی اور یہ قدرت اسی وقت متحقق ہوگی جب مسلم فیہ وقت اداء سے پہلے اور بہت پہلے سے بازار میں دستیاب ہو، کیونکہ اسے ڈھونڈنے، بازار سے لانے اور پھر رب السلم کے حوالے کرنے میں ایک مدت درکار ہے، اب ظاہر ہے کہ اگر مسلم الیہ پہلے سے مسلم فیہ کو لاکر اپنے پاس نہیں رکھے گا تو یوم اداء میں یہ سب امور ایک ساتھ انجام دینا اس کے لیے مشکل ہوجائے گا اور پھر فتنہ وفساد کا بازار گرم ہوگا، اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ مسلم فیہ کا میعاد مقررہ کے دوران مارکیٹ اور بازار میں ہم دست ہونا بھی ضروری ہے۔

وَلَوِ انْقَطَعَ فَرَبُّ السَّلَمِ بِالْخِيَارِ إِنْ شَاءَ فَسَخَ السَّلَمَ، وَإِنْ شَاءَ انْتَظَرَ وُجُوْدَهُ، لِأَنَّ السَّلَمَ قَدْ صَحَّ، وَالْعِجْزُ الطَّارِيْ عَلٰى شَرْفِ الزَّوَالِ فَصَارَ كَإِبَاقِ الْمَبِيْعِ قَبْلَ الْقَبْضِ.

ترجمہ: اور اگر وقت ادائیگی کے بعد مسلم فیہ معدوم ہوگئی تو رب السلم کو اختیار ہے، اگر چاہے تو بیع سلم کو فسخ کردے اور اگر چاہے تو اس کے ہم دست ہونے کا انتظار کرے، اس لیے کہ عقد سلم تو صحیح ہوچکا ہے۔ اور مسلم الیہ پر طاری ہونے والا عجز مائل بہ زوال ہے، لہٰذا یہ قبضہ سے پہلے غلام مبیع کے بھاگ جانے کی طرح ہوگیا۔

اللغاتُ:

﴿انقطع﴾ ناپید ہوگئی، ختم ہوگئی۔ ﴿عجز﴾ لاچاری۔ ﴿شرف﴾ کنارا۔ ﴿إباق﴾ بھگوڑا پن۔

ادائیگی کے وقت مسلم فیہ کے موجود نہ ہونے کا حکم:

یہ مسئلہ ماقبل والے مسئلے پر متفرع ہے جس کا حاصل یہ ہے اگر مسلم فیہ وقت اداء سے لیکر ادائیگی کے وقت تک موجود ہو لیکن عین ادائیگی کے وقت معدوم ہوجائے تو اس صورت میں رب السلم کو اختیار ہے اگر چاہے تو بیع سلم کو فسخ کردے اور اگر چاہے تو مسلم فیہ کے موجود ہونے اور بازار میں آنے کا انتظار کرے، کیونکہ وقت عقد سے لیکر وقت اداء تک اس کے موجود ہونے کی وجہ سے عقد سلم تو صحیح ہوچکا ہے، البتہ عین ادائیگی کے وقت معدوم ہونے سے مسلم فیہ کی سپردگی نہیں ہوسکی ہے، لیکن یہ معدومیت عارضی ہے، یقینی نہیں ہے اور ہوسکتا ہے کہ جلد ہی مسلم فیہ مارکیٹ میں دستیاب ہوجائے اور یہ معدومیت موجودیت میں تبدیل ہوجائے، اس لیے عقد سلم صحیح ہے۔

رہا مسئلہ مشتری کے لیے اختیار کا تو اس کا حل یہ ہے کہ جس طرح اگر قبضہ سے پہلے مبیع غلام بھاگ جائے تو بھی بیع فسخ نہیں ہوتی بل کہ مشتری کو اختیار ملتا ہے اگر چاہے تو بیع فسخ کردے اور اگر چاہے تو غلام کے واپس آنے کا انتظار کرے۔ اسی طرح صورتِ مسئلہ میں بھی مشتری کو اختیار ملے گا اور بیع کا فسخ ہونا متعین نہیں ہوگا۔

قَالَ وَيَجُوْزُ السَّلَمُ فِي السَّمَكِ الْمَالِحِ وَزْنًا مَّعْلُوْمًا وَضَرْبًا مَّعْلُوْمًا لِأَنَّهُ مَعْلُوْمُ الْقَدْرِ مَضْبُوْطُ الْوَصْفِ مَقْدُوْرُ التَّسْلِيْمِ، إِذْ هُوَ غَيْرُ مُنْقَطِعٍ وَلَايَجُوْزُ السَّلَمُ فِيْهِ عَدَدًا لِلتَّفَاوُتِ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ نمک آلودہ مچھلی میں معلوم وزن اور معلوم قسم کے ساتھ بیع سلم جائز ہے، اس لیے کہ یہ معلوم المقدار، مضبوط الوصف اور مقدور التسلیم ہوتی ہے اس لیے کہ وہ معدوم نہیں ہوتی، البتہ نمک آلودہ مچھلی میں عدد کے حساب سے بیع سلم جائز نہیں ہے، کیونکہ (ان میں) تفاوت ہوتا ہے۔

اللغات:

﴿سمك﴾ مچھلی۔ ﴿مالح﴾ نمکین، نمک آلود۔ ﴿ضرب﴾ قسم۔ ﴿مقدور التسليم﴾ سپرد کرنے کی قدرت۔

نمک آلود مچھلی کی بیع سلم:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر مچھلی نمک آلودہ ہو اور اس کا وزن اور اس کی قسم معلوم ہو تو اس مین بیع سلم درست اور جائز ہے، کیونکہ وزن معلوم ہونے سے وہ معلوم المقدار ہو جاتی ہے اور قسم معلوم ہونے سے معلوم الوصف اور معلوم الصفۃ ہو جاتی ہے اور چونکہ اس طرح کی مچھلی ہمہ وقت بازار میں دستیاب رہتی ہے اور کبھی بازار سے منقطع نہیں ہوتی اس لیے وہ مقدور التسلیم بھی ہوتی ہے اور صحت سلم کے لیے یہ چیزیں کافی ووافی ہیں، اس لیے اس میں بیع سلم درست اور جائز ہوگی۔

البتہ مچھلی کی سائز اور مقدار میں چونکہ تفاوت ہوتا ہے اور یہ تفاوت مالیت پر بھی اثر انداز ہوتا ہے، اس لیے اس میں عدد کے حساب سے بیع سلم درست نہیں ہوگی، ورنہ تو فتنہ وفساد کا سبب ہوگی۔

وَلَا خَيْرَ فِي السَّلَمِ فِي السَّمَكِ الطَّرِيِّ إِلَّا فِيْ حِيْنِهِ وَزْنًا مَعْلُوْمًا وَضَرْبًا مَعْلُوْمًا لِأَنَّهُ يَنْقَطِعُ فِيْ زَمَانِ الشِّتَاءِ حَتّٰى لَوْكَانَ فِيْ بَلَدٍ لَايَنْقَطِعُ يَجُوْزُ مُطْلَقًا، وَإِنَّمَا يَجُوْزُ وَزْنًا لَاعَدَدًا لِمَا ذَكَرْنَا، وَعَنْ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحمۃ اللہ علیہ أَنَّهُ لَايَجُوْزُ فِيْ لَحْمِ الْكِبَارِ مِنْهَا وَهِيَ الَّتِيْ تَقْطَعُ اِعْتِبَارًا بِالسَّلَمِ فِي اللَّحْمِ عِنْدَهُ.

ترجمه: اور تازہ مچھلی کی بیع سلم میں کوئی فائدہ نہیں ہے مگر اس کے وقت میں معلوم وزن اور معلوم قسم کے ساتھ، کیونکہ تازہ مچھلی موسم سرما میں منقطع ہو جاتی ہے یہی وجہ ہے کہ اگر کسی شہر میں وہ منقطع نہ ہوتی ہو تو مطلقاً اس کی بیع سلم جائز ہے اور وزن ہی سے جائز ہے عدد سے جائز نہیں ہے۔ اس دلیل کی وجہ سے جسے ہم بیان کر چکے ہیں۔ حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ تازہ مچھلیوں کے گوشت میں بھی بیع سلم جائز نہیں ہے۔ اور بڑی مچھلیاں وہ ہیں جو کاٹ کر فروخت کی جاتی ہیں، اور (اس مسئلے کو) امام صاحب کے

یہاں گوشت کی بیع سلم پر قیاس کیا گیا ہے۔

اللغات:

﴿طریّ﴾ تر و تازہ۔ ﴿فی حینه﴾ اسی وقت میں۔ ﴿شتاء﴾ سردی۔ ﴿ینقطع﴾ ناپید ہو جاتی ہے۔ ﴿لحم﴾ گوشت۔

تازہ مچھلی کی بیع سلم:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ تازہ مچھلی کی بیع سلم میں کوئی خاص فائدہ اور نفع نہیں ہے، البتہ مچھلی کے موسم یعنی بارش وغیرہ کے زمانے مین جب تازہ مچھلیاں زیادہ مقدار میں دستیاب رہتی ہیں تو ان کی بیع سلم جائز ہے بشرطیکہ مچھلیوں کا وزن بھی معلوم ہو اور اس کی نوع اور قسم بھی معلوم ہو، اور غیر موسم میں چونکہ ان کا ملنا اور دستیاب ہونا بہ مشکل ہی ہو پاتا ہے، اس لیے غیر موسم میں ان کی بیع درست نہیں ہے۔ ہاں اگر عاقدین کسی ایسے شہر میں ہوں جہاں ہر موسم میں تازہ مچھلیاں ملتی ہوں تو اس شہر میں ان کی بیع سلم درست اور جائز ہے۔ لیکن یہ بات ذہن نشین رہے کہ اس میں وزن کے حساب سے تو بیع سلم جائز ہے لیکن عدد کے حساب سے جائز نہیں ہے، کیونکہ ان کے افراد میں تفاوت ہوتا ہے اس لیے یہ عددی متفاوت ہوئے اور عددی متفاوت میں بیع سلم درست نہیں ہے۔

وعن أبی حنیفة رحمة الله علیه الخ: اس کا حاصل یہ ہے کہ امام صاحب رحمہ اللہ سے مروی روایت کے مطابق وہ بڑی مچھلیاں جنھیں کاٹ کر فروخت کیا جاتا ہے ان میں جو تازہ ہوں ان کے گوشت میں بیع سلم جائز نہیں ہے کیونکہ گوشت کے ٹکڑوں میں بھی تفاوت ہوتا ہے اور مختلف مقامات کے مختلف گوشت ایک دوسرے سے عمدگی وغیرہ میں بھی متفاوت ہوتے ہیں، اس لیے ان میں بیع سلم کو جائز قرار دینے سے بھی فتنہ وفساد کا اندیشہ ہے اس لیے تازہ بڑی مچھلیوں کے گوشت میں بیع سلم جائز نہیں ہوگی۔

قَالَ وَلَا خَيْرَ فِي السَّلَمِ فِي اللَّحْمِ عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ، وَقَالَا إِذَا وَصَفَ مِنَ اللَّحْمِ مَوْضِعًا مَّعْلُوْمًا بِصِفَةٍ مَّعْلُوْمَةٍ جَازَ، لِأَنَّهُ مَوْزُوْنٌ مَّضْبُوْطُ الْوَصْفِ وَلِهٰذَا يَضْمَنُ بِالْمِثْلِ وَيَجُوْزُ اسْتِقْرَاضُهُ وَزْنًا وَيَجْرِي فِيْهِ رِبَوا الْفَضْلِ، بِخِلَافِ لَحْمِ الطُّيُوْرِ، لِأَنَّهُ لَا يُمْكِنُ وَصْفُ مَوْضِعٍ مِنْهُ، وَلَهُ أَنَّهُ مَجْهُوْلٌ لِلتَّفَاوُتِ فِي قِلَّةِ الْعَظْمِ وَكَثْرَتِهِ أَوْ فِي سَمَنِهِ وَهَزَالِهِ عَلَى اخْتِلَافِ فُصُوْلِ السَّنَةِ، وَهٰذِهِ الْجَهَالَةُ مُفْضِيَةٌ إِلَى الْمُنَازَعَةِ، وَفِي مَخْلُوْعِ الْعَظْمِ لَايَجُوْزُ عَلَى الْوَجْهِ الثَّانِي وَهُوَ الْأَصَحُّ، وَالتَّضْمِيْنُ بِالْمِثْلِ مَمْنُوْعٌ، وَكَذَا الْاِسْتِقْرَاضُ، وَبَعْدَ التَّسْلِيْمِ فَالْمِثْلُ أَعْدَلُ مِنَ الْقِيْمَةِ، وَلِأَنَّ الْقَبْضَ يُعَايَنُ فَيُعْرَفُ مِثْلَ الْمَقْبُوْضِ بِهِ فِي وَقْتِهِ، أَمَّا الْوَصْفُ فَلَا يُكْتَفٰى بِهِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ حضرت امام اعظم رحمہ اللہ کے یہاں گوشت کی بیع سلم میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ حضرات صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ اگر صفت معلومہ کے ساتھ گوشت کی متعین جگہ بیان کردی جائے تو جائز ہے کیونکہ گوشت موزون ہے اور وصف سے منضبط ہے۔ اسی لیے وہ مضمون بالمثل ہوتا ہے، وزن سے اس کا قرض لینا جائز ہوتا ہے اور اس میں ربوا الفضل جاری ہوتا ہے۔

برخلاف پرندوں کے گوشت کے کیونکہ اس کے کسی مخصوص جگہ کو بیان کرنا ممکن نہیں ہے۔ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ گوشت ہڈی کے کم اور زیادہ ہونے یا سال کے مختلف مواسم میں اس کے موٹا اور دبلا ہونے میں تفاوت کی وجہ سے وہ مجہول رہتا ہے۔ اور یہ جہالت مفضی الی المنازعہ ہوتی ہے۔ اور ہڈی نکالے ہوئے گوشت مین دوسری دلیل کی وجہ سے بیع سلم جائز نہیں ہے اور یہی اصح ہے۔

اور گوشت کا مضمون بالمثل ہونا ممنوع ہے اور ایسے ہی وزن سے قرض لینا بھی ممنوع ہے۔ اور اسے تسلیم کرنے کے بعد (جواب یہ ہے کہ) مثل قیمت کے بالمقابل زیادہ برابری کرنے والا ہے۔ اور اس لیے کہ قبضہ مشاہد ہوتا ہے، لہٰذا قبضہ کے وقت میں مثل مقبوض کی شناخت ہوجائے گی، رہا وصف تو اس پر اکتفاء ہی نہیں کیا جاتا۔

اللغات:

﴿لحم﴾ گوشت۔ ﴿استقراض﴾ قرض پر لینا۔ ﴿ربوا الفضل﴾ کمی بیشی کا سودا۔ ﴿عظم﴾ ہڈی۔ ﴿سمن﴾ چربی، موٹاپا۔ ﴿ھزال﴾ دبلاپن۔ ﴿فصول﴾ واحد فصل؛ موسم، سال کا ایک حصہ۔ ﴿مفضیة﴾ پہنچانے والا۔ ﴿مخلوع﴾ نکالا ہوا۔

گوشت کی بیع سلم:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں حیوانوں کے گوشت کی بیع سلم درست اور جائز نہیں ہے۔ خواہ اس کی مقدار اور اس کا وصف بیان کیا گیا ہو یا نہ بیان کیا گیا ہو، اس کے برخلاف حضرات صاحبین رحمہما اللہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر گوشت کی جگہ بیان کردی گی ہو اور اس کی صفت بیان کردی گئی ہو اور مثلاً یہ ضاحت کردی گئی ہو کہ بکرے یا کٹرے یا گائے کا گوشت ہے اور سینہ، گردن یا ران کا گوشت ہے اور اس کا وزن بھی معلوم ہو تو اس کی بیع سلم درست ہے، کیونکہ گوشت وزن سے خریدا اور بیچا جاتا ہے اور اس کی نوع اور صفت بیان کردینے سے وہ معلوم المقدار، مضبوط اور الوصف اور مقدار التسلیم ہوجاتا ہے اور مسلم فیہ کا مقدور التسلیم ہونا صحت سلم کے لیے شرط ہے، اس لیے مذکورہ لحم میں اگر یہ شرط پائی جارہی ہے تو ظاہر ہے کہ اس کی بیع سلم درست اور جائز ہوگی۔

ولهذا یضمن الخ: صاحب ہدایہ گوشت کے موزون اور مضبوط الوصف ہونے کی مزید وضاحت اور تاکید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر کوئی کسی کے گوشت کو ضائع کردے تو ضائع کرنے والے پر اس کا ضمان بالمثل واجب ہوتا ہے، ایسے ہی اگر کوئی گوشت کو قرض لینا چاہے تو وزن سے لے سکتا ہے، اور اگر کوئی گوشت کو کمی بیشی کے ساتھ لیتا دیتا ہے تو اس میں ربوالفضل لازم آئے گا جو حرام ہے۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ گوشت موزون اور مضبوط الوصف ہوتا ہے اور وصف وغیرہ بیان کرنے کے بعد اس میں کوئی جہالت نہیں رہتی، لہٰذا اس حوالے سے بھی اس کی بیع سلم درست اور جائز ہے۔

اس کے برخلاف پرندوں کے گوشت میں چوں کہ تعیین نہیں ہوسکتی اور کماحقہ ان کا وصف نہیں بیان کیا جاسکتا، اس لیے ان کے گوشت میں بیع سلم جائز نہیں ہے۔

وله الخ: یہاں سے امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے حیوانوں کے گوشت میں بیع سلم کے عدم جواز کی دلیل بیان کی گئی ہے جس

کا حاصل یہ ہے کہ گوشت کی نوع اور صفت بیان کرنے کے بعد بھی اس میں اتنی جہالت باقی رہتی ہے جو بیع سلم کے جواز سے مانع ہونے کے لیے کافی ووافی ہے، مثلاً ہڈیوں کے کم اور زیادہ ہونے کی وجہ سے بھی مقدار میں جہالت رہتی ہے، اسی طرح سال کے مواسم کی تبدیلی سے بھی حیوان موٹا اور دبلا ہوتا رہتا ہے اور سردیوں میں ذبح کیے جانے والے جانوروں کا گوشت گرمیوں میں ذبح کیے جانے والے جانوروں کے گوشت سے موٹا رہتا ہے، اب اگر ہم ان میں بیع سلم کی اجازت دیدیں تو رب السلم اور مسلم الیہ کے مابین موٹا اور باریک گوشت لینے دینے کے حوالے سے اختلاف ہوگا جو فتنہ وفساد کا سبب بنے گا، اس لیے عاقدین کو اختلاف وانتشار سے بچانے کے لیے اس میں بیع سلم کے عدم جواز کا فتویٰ دینا ہی زیادہ بہتر ہے۔

وفیہ مخلوع الخ: فرماتے ہیں کہ جس طرح ہڈی لگے ہوئے گوشت میں امام صاحبؒ کے یہاں بیع سلم جائز نہیں ہے اسی طرح ہڈی سے الگ کیے ہوئے گوشت میں بھی بیع سلم کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ اس میں بھی وہی موٹے اور دبلے گوشت کا اختلاف عود کر آئے گا اور فتنہ وفساد برپا ہوگا، اس لیے اس طرح کے گوشت میں بھی بیع سلم جائز نہیں ہے، یہ روایت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے محمد بن شجاعؒ نے بیان کی ہے اور صاحب ہدایہ نے اسی کو اصح کہا ہے۔ (بنایہ ٧/ ٤٣٦)

والتضمین بالمثل الخ: حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما نے حیوانوں کے گوشت کے مضمون بالمثل ہونے سے اور استقراض بالوزن سے ان کے وزنی ہونے کو ثابت کیا تھا، یہاں سے اسی کی تردید کی گئی ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ گوشت کے مضمون بالمثل ہونے سے ان کا وزنی ہونا یا وزن کے ذریعے ان میں قرض کا جائز ہونا ہمیں تسلیم نہیں ہے اس لیے اس سے استدلال کرنا ہی درست نہیں ہے۔ اور اگر ہم ان باتوں کو تسلیم بھی کرلیں کہ گوشت مضمون بالمثل ہوتا ہے اور اس حوالے سے وہ وزنی ہے تو اس کا جواب اور حل یہ ہے کہ متلف اور مہلوک کے ضمان کی دو صورتیں ہیں (۱) ضمان بالمثل (۲) ضمان بالقیمۃ اور ان دونوں میں پہلی صورت یعنی ضمان بالمثل والی صورت زیادہ اہم ہے، اسی لیے حضرات فقہائے کرام مہلوک کے ضمان میں سب سے پہلے ضمان بالمثل کا فیصلہ کرتے ہیں، کیونکہ اس میں صورت اور معنی دونوں اعتبار سے ہلاک شدہ چیز کی مماثلت ہوتی ہے اور گوشت کے سلسلے میں چوں کہ ضمان بالمثل کے ذریعہ ہلاک کردہ گوشت کی تلافی ممکن ہے اس لیے اس صورت میں ضمان بالمثل واجب ہوتا ہے اور اس کے وجوب سے گوشت کا وزنی ہونا لازم نہیں آتا کہ اس میں جوازِ بیع سلم کا نعرہ لگایا جائے۔

اسی طرح وزن سے قرض لینے کی صورت میں چونکہ قرض میں فوری طور پر اور فی الحال سامان پر قبضہ ہوتا ہے اور جس پر قبضہ ہوتا ہے وہ محسوس او مشاہد رہتا ہے اور اس کی واپسی آسان رہتی ہے نیز اس میں جہالت بھی نہیں رہتی اور یہ صورت مفضی الی النزاع نہیں ہوتی اس لیے وزن سے قرض لینے میں کوئی حرج نہیں ہے اور یہ شکل جائز ہے، لیکن اس کے جواز سے اس میں بیع سلم کا جواز لازم نہیں آتا، کیونکہ بیع سلم میں مسلم فیہ پر فوراً قبضہ نہیں ہوتا، بل کہ میعادِ مقررہ کے حلول پر ہوتا ہے اور بوقت عقد صرف مسلم فیہ کا وصف ذکر کیا جاتا ہے اور وہ وصف بھی مشاہد نہیں ہوتا، اس لیے اس میں مسلم فیہ مجہول رہتی ہے اور اس کی یہ جہالت مفضی النزاع ہوتی ہے، اس وجہ سے اس میں بیع سلم جائز نہیں ہے۔

نوٹ: گزشتہ دو مسئلوں میں لایجوز کی تعبیر سے کنارہ کشی اختیار کرکے جو لاخیر کی تعبیر اختیا کی گئی ہے وہ بہت اہم اور قابل توجہ ہے، چنانچہ ہدایہ کے عربی شارحین نے اسے اپنی شروحات میں جگہ دی ہے اور صاحب بنایہ اور صاحب عنایہ نے اس کے

ضمن میں لکھا ہے کہ لایجوز کے بجائے لاخیر کی تعبیر اختیار کرنے کی دو وجہیں ہیں (۱) پہلی وجہ ہے کہ اس سے گوشت میں بیع سلم کے عدم جواز کو کو بر سبیلِ مبالغہ بیان کرنا مقصود ہے تا کہ اس میں ہر طرح سے اور ہر طرف سے بیع سلم کی طرف سے لوگوں کو توجہ ہٹ جائے، اور یہ مبالغہ لایجوز کی بہ نسبت لاخیر سے زیادہ اچھے طریقے پر حاصل ہوگا کیونکہ خیر نفی ہے اور لا نکرہ کے تحت واقع ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ نکرہ جب تحت النفی واقع ہوتا ہے تو عموم کا فائدہ دیتا ہے۔

(۲) دوسری وجہ اور دوسرا نکتہ یہ ہے کہ جب مجتہد اپنی رائے اور اپنے اجتہاد سے کسی مسئلے اور حکم کا استنباط کرتا ہے تو اگر وہ مسئلہ جواز سے متعلق ہوتا ہے تو اس کے لیے لاباس کی تعبیر اختیار کرتا ہے اور اگر وہ مسئلہ عدم جواز سے متعلق ہوتا ہے تو اس کے لیے لاخیر کی تعبیر اختیار کرتا ہے۔ اور ایسا اس لیے کرتا ہے تا کہ احکام شرعیہ میں اپنی رائے سے قطعی اور یقینی فیصلہ کرنے سے احتیاط برتنے والا ہو جائے۔ اور یہ مجتہدین کے کمالِ احتیاط اور غایت اہتمام کا معاملہ ہے۔ (ملاحظہ ہو بنایہ ۷/ ۴۳۵ بیروت)

قَالَ وَلَا يَجُوْزُ السَّلَمُ، إِلَّا مُؤَجَّلًا، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ يَجُوْزُ حَالًّا لِإِطْلَاقِ الْحَدِيْثِ، وَرَخَّصَ فِي السَّلَمِ، وَلَنَا قَوْلُهُ ❶ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى أَجَلٍ مَّعْلُوْمٍ فِيْمَا رَوَيْنَا، وَلِأَنَّهُ شَرَعَ رُخْصَةً دَفْعًا لِحَاجَةِ الْمَفَالِيْسِ فَلَا بُدَّ مِنَ الْأَجَلِ لِيَقْدِرَ عَلَى التَّحْصِيْلِ فِيْهِ فَيُسَلِّمُ، وَلَوْ كَانَ قَادِرًا عَلَى التَّسْلِيْمِ لَمْ يُوْجَدِ الْمُرَخِّصُ فَبَقِيَ عَلَى النَّافِيْ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ عقد سلم میعادی ہی جائز ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ فوری بھی جائز ہے، کیونکہ حدیث پاک میں "ورخّص في السلم" مطلق ہے ہماری آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے "إلى أجل معلوم" اس حدیث میں جسے ہم روایت کر چکے۔ اور اس لیے میعاد کا ہونا ضروری ہے، تا کہ مسلم الیہ اس میعاد میں مسلم فیہ کے حاصل کرنے پر قادر ہو سکے اور اسے رب السلم کے حوالے کر سکے۔ اور اگر وہ فی الحال تسلیم پر قادر ہو تو چونکہ مرخّص نہیں پایا گیا اس لیے عقد سلم نافی پر باقی رہا۔

اللغات:

﴿موجل﴾ ایک مقررہ مدت تک مؤخر کیا ہوا۔ ﴿حال﴾ فوری۔ ﴿رخّص﴾ رخصت دی، اجازت دی۔ ﴿أجل﴾ مدت۔ ﴿مفالیس﴾ واحد مفلس: غریب، دیوالیہ، بے مال۔

تخریج:

❶ اخرجہ ابوداؤد فی کتاب البیوع باب فی السلف حدیث: ۳٤٦۳.

والنسائی فی کتاب البیوع باب السلم فی الثمار، حدیث: ٤٦٢٠.

فوری ادائیگی کی شرط کے ساتھ بیع سلم:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ہمارے یہاں عقد سلم صرف میعادی جائز ہے، فوری اور فی الحال والا عقد سلم ہمارے یہاں جائز نہیں ہے، امام احمد اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی بھی یہی رائے ہے (بنایہ، عنایہ) اس کے برخلاف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ جس طرح میعادی سلم جائز ہے اسی طرح فوری سلم بھی جائز ہے، ان کی دلیل نھی النبی صلی اللّٰہ علہ وسلم عن بیع مالیس عند

الإنسان ورخّص في السلم والی حدیث میں رخّص في السلم والا قطعہ ہے اور اس جزء سے ان کا وجہ استدلال یوں ہے کہ آپ ﷺ نے مطلقاً بیع سلم کی رخصت مرحمت فرمائی ہے اور اس میں میعاد اور غیر میعاد کی کوئی قید نہیں ہے لگائی ہے اس لیے میعاد کی شرط لگانا اور صرف میعادی سلم کو جائز قرار دینا حدیث پاک کے ساتھ زیادتی کرنا ہے جو درست نہیں ہے۔ لہٰذا اطلاق حدیث کی وجہ سے میعادی اور فوری دونوں طرح کی بیع سلم درست اور جائز ہے۔

ولنا الخ: ہماری دلیل وہ حدیث ہے جس میں إلی أجل معلوم کی صراحت اور وضاحت آئی ہے چنانچہ فرمایا گیا ہے من أسلم منکم فلیسلم في کیل معلوم ووزن معلوم إلی أجل معلوم" اور صاحب شریعت نے جس طرح جواز سلم کے لیے معلوم کیل اور معلوم وزن ہونے کی صراحت فرمائی ہے اسی طرح معلوم میعاد تک ہونے کی بھی وضاحت فرمائی ہے، اس لیے بیع سلم میں جس طرح مبیع اور مسلم فیہ کا معلوم الوزن اور معلوم الکیل ہونا شرط اور ضروری ہے اسی طرح اس کا میعاد مقررہ تک ہونا بھی شرط اور ضروری ہے اور غیر میعادی بیع سلم جائز نہیں ہے۔

ہماری دوسری اور عقلی دلیل یہ ہے کہ مفلسوں اور غریبوں کی دفع حاجت اور اتمام ضرورت کے پیش نظر بیع سلم کی رخصت اور اجازت مرحمت فرمائی گئی ہے اور یہ رخصت اسی وقت متحقق ہوگی جب مسلم فیہ کی ادائیگی کے لیے ایک میعاد مقرر کی جائے تاکہ اس میعاد میں مسلم الیہ مسلم فیہ کو حاصل کر کے اسے رب السلم کے حوالے کرنے پر قادر ہو جائے۔ اب ظاہر ہے کہ اگر ہم فوری سلم کو جائز قرار دے دیں گے تو رخصت کا معنی اور اس وجود ہی رخصت اور ختم ہو جائے گا اور پھر بیع سلم کے عدم جواز والا حکم یعنی لاتبع مالیس عندك کا فرمان باقی اور برقرار رہے گا اور بیع سلم غیر میعادی جائز نہیں ہوگی، صاحب کتاب نے اسی مضمون کو ولو کان قادرا سے لے کر فبقي علی النافي تک بیان کیا ہے۔

قَالَ وَلَا يَجُوْزُ اِلَّا بِأَجَلٍ مَّعْلُوْمٍ لِمَا رَوَيْنَا، وَلِأَنَّ الْجِهَالَةَ فِيْهِ مُفْضِيَةٌ إِلَى الْمُنَازَعَةِ كَمَا فِي الْبَيْعِ ، وَالْأَجَلُ أَدْنَاهُ شَهْرٌ، وَقِيْلَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ، وَقِيْلَ أَكْثَرَ مِنْ نِصْفِ الْيَوْمِ، وَالْأَوَّلُ أَصَحُّ.

ترجمہ: اور بیع سلم معلوم میعاد ہی کے ساتھ جائز ہے اس حدیث کی وجہ سے جسے ہم روایت کر چکے، اور اس لیے کہ اس کی جہالت مفضی الی المنازعہ ہے جیسے بیع میں ہے، اور میعاد کی کم سے کم مدت ایک ماہ ہے اور ایک قول یہ ہے کہ تین دن ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ نصف یوم کا اکثر حصہ ہے۔ اور قول اول اصح ہے۔

اللغات:

﴿أجل﴾ مدت۔ ﴿مفضية﴾ پہنچانے والی۔ ﴿منازعة﴾ جھگڑا۔ ﴿أدنی﴾ کم سے کم۔ ﴿شهر﴾ ایک مہینہ۔

بیع سلم میں مدت کے متعین ہونے کی شرط:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب میعاد کے بغیر بیع سلم صحیح نہیں ہے تو یہ بات بھی یاد رکھیے کہ بیع سلم کی میعاد کا معلوم اور متعین ہونا ضروری ہے، کیونکہ من أسلم منکم فلیسلم في وزن معلوم وکیل معلوم إلی أجل معلوم کی روایت میں إلی أجل معلوم

کے فرمان گرامی سے میعاد مجہول ہوگی اور جب میعاد مجہول ہوگی تو وہ جہالت مفضی الی المنازعۃ ہوگی، کیونکہ رب السلم قریبی مدت میں مسلم فیہ کا مطالبہ کرے گا اور مسلم الیہ دیر میں اداء کرے گا اور اس حوالے سے دونوں میں ''تُو تُو مَیں مَیں'' کی نوبت پیش آجائے گی، اس لیے اس سے بچنے کے لیے میعاد کا معلوم ہونا شرط اور ضروری ہے۔

اور جس طرح بیع میں اگر مبیع یا ثمن مجہول ہو تو مفضی الی المنازعہ ہونے کی وجہ سے بیع فاسد ہوتی ہے، اسی طرح مسلم فیہ کی ادائیگی کی میعاد اگر مجہول ہو تو یہ بھی مفضی الی المنازعہ ہوگی اور اس کی وجہ سے بیع سلم فاسد ہو جائے گی۔

والأجل الخ: فرماتے ہیں کہ ادائیگی مسلم فیہ کی جو میعاد ہے، اس سلسلے میں کل تین اقوال ہیں:

(۱) پہلا قول جو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے وہ ایک ماہ کا ہے۔

(۲) دوسرا قول جو امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے وہ تین دن کا ہے، کیونکہ مدت خیار میں بھی تین ہی دن کی مدت متعین کی گئی ہے۔

(۳) تیسرا قول جو امام ابوبکر رازی رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے وہ نصف یوم سے اکثر کا ہے۔ اور یہ قول خیار مجلس سے ماخوذ ہے، کیونکہ عموماً مجلس نصف یوم تک ہی دراز رہتی ہے۔

والأول: صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ ان اقوال میں سے قول اول ہی اصح اور معتمد ہے اور یہ قول مسئلہ قسم سے ماخوذ ہے چنانچہ اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ میں جلد ہی تمہارا قرضہ اداء کردوں گا یوں کہا لأقضین حقه معجلا اور پھر ایک ماہ سے پہلے اس نے وہ حق اداء کر دیا تو اس شخص کی قسم پوری ہو جائے گی، لہٰذا جب ایک ماہ سے پہلے کی مدت معجّل ہے تو ایک ماہ یا اس کے بعد کی مدت مؤجل کہلائے گی۔ (بنایہ ۷/ ۴۳۸)

وَلَا يَجُوْزُ السَّلَمُ بِمِكْيَالِ رَجُلٍ بِعَيْنِهِ وَلَا بِذِرَاعِ رَجُلٍ بِعَيْنِهِ، مَعْنَاهُ لَا يُعْرَفُ مِقْدَارُهُ، لِأَنَّهُ يَتَأَخَّرُ فِيْهِ التَّسْلِيْمُ فَرُبَمَا يَضِيْعُ فَيُؤَدِّيْ إِلَى الْمُنَازَعَةِ، وَقَدْ مَرَّ مِنْ قَبْلُ، وَلَا بُدَّ أَنْ يَكُوْنَ الْمِكْيَالُ مِمَّا لَا يَنْقَبِضُ وَلَا يَنْبَسِطُ كَالْقِصَاعِ مَثَلًا، فَإِنَّ مِمَّا يَنْكَبِسُ بِالْكَبْسِ كَالزَّنْبِيْلِ وَالْجِرَابِ لَا يَجُوْزُ لِلْمُنَازَعَةِ إِلَّا فِيْ قُرَبِ الْمَاءِ لِلْمُتَعَامِلِ فِيْهِ كَذَا رُوِيَ عَنْ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ.

ترجمہ: اور کسی معین آدمی کے پیمانے اور کسی معین آدمی کے گز سے بیع سلم جائز نہیں ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کی مقدار معلوم نہ ہو، اس لیے کہ بیع سلم میں سپردگی متاخر ہوتی ہے اور کبھی وہ پیمانہ یا گز ضائع ہو جاتا ہے تو یہ مفضی الی المنازعۃ ہو جائے گا۔ اور یہ اس سے پہلے گزر چکا ہے۔

اور یہ ضروری ہے کہ پیمانہ نہ تو سکڑتا ہو اور نہ ہی پھیلتا ہو جیسے کاسہ ہوتا ہے لیکن اگر بھینچنے سے بھینچ جاتا ہو جیسے زنبیل اور تھیلا تو منازعہ کی وجہ سے ناجائز ہے مگر یہ کہ پانی کے مشکیزہ میں تعامل کی وجہ سے جائز ہے ایسے ہی امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے۔

اللغات:

﴿مکیال﴾ پیمانہ۔ ﴿ذراع﴾ گز۔ ﴿تسلیم﴾ مبیع کی ادائیگی، سپردگی۔ ﴿لا ینقبض﴾ نہیں سکڑتا۔ ﴿لاینبسط﴾

نہیں پھیلتا۔ ﴿قصاع﴾ واحد قصعہ؛ پیالے۔ ﴿ینکبس﴾ بھنچ جاتا ہے۔ ﴿زنبیل﴾ تھیلا، بغل میں لٹکانے کا کپڑے یا پتوں کا تھیلا۔ ﴿جواب﴾ تھیلا۔ ﴿قُرَب﴾ واحد قراب؛ مشک۔

کسی معین آدمی کے پیمانے سے بیع سلم کرنا:

عبارت میں بیان کردہ مسئلے کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی خاص آدمی کا کوئی پیمانہ یا کوئی گز ہو اور اس پیمانے یا گز کی مقدار اور لوگوں کے علم میں نہ ہو تو اس شخص کے گز یا پیمانے سے مسلم فیہ کو ناپ تول کر بیع سلم کرنا درست اور جائز نہیں ہے، اس لیے کہ بیع سلم میں مبیع اور مسلم فیہ کی سپردگی تاخیر سے ہوتی ہے اور مدت میعاد کے دوران اس پیمانے اور گز کا کھو جانا ممکن ہے اور اگر وہ کھو گیا تو ظاہر ہے عاقدین میں جھگڑا ہوگا اور رب السلم مسلم فیہ کی مقدار زیادہ بتائے گا اور مسلم الیہ کم بتائے گا اور یہ صورت مفضی الی النزاع ہوگی حالانکہ ماقبل میں آپ پڑھ آئے ہیں کہ بیع کی جو صورت مفضی الی النزاع ہو وہ باطل ہے، اس لیے صورتِ مسئلہ میں عقد سلم کی مذکورہ صورت بھی باطل ہے۔ البتہ اگر وہ پیمانہ اور گز معلوم المقدار ہو تو اس صورت میں چونکہ نزاع کا خدشہ نہیں ہے، اس لیے بیع سلم جائز ہے۔ اسی کو صاحب کتاب نے **معناہ لایعرف مقدارہ** کے تحت گویا بیان کردیا ہے۔

ولا بدّ أن یکون الخ: اس کا حاصل یہ ہے کہ وہ پیمانہ جس سے مسلم فیہ کو ناپا جائے اس کے لیے مضبوط اور ٹھوس ہونا ضروری ہے یعنی نہ تو وہ سکڑنے والا ہو اور نہ ہی پھیلنے والا ہو، کیونکہ اگر سکڑنے اور پھیلنے والا ہوگا تو بھی باعث نزاع بنے گا چنانچہ رب السلم اُسے خوب پھیلا پھیلا کر بھروائے گا اور مسلم الیہ اسے دبا کر اور سکوڑ کر بھرے گا اور اس حوالے سے ایک بار پھر معاملہ خراب ہوجائے گا اس لیے مسلم فیہ کے ناپنے والے آلہ کا ٹھوس اور مضبوط ہونا ضروری ہے ورنہ تو بیع سلم درست نہ ہوگی۔

البتہ پانی کی جو مشکیں ہوتی ہیں وہ اگرچہ سکوڑنے سے سکڑ جاتی ہیں اور پھیلانے سے پھیل جاتی ہیں لیکن پھر بھی ان میں بیع سلم درست اور جائز ہے، کیونکہ مشکوں میں خرید وفروخت کا تعامل جاری ہے اور لوگ بلا چوں چرا اس میں معاملہ کرتے ہیں اور کوئی جھگڑا وغیرہ نہیں ہوتا، اس لیے ان میں بیع سلم درست اور جائز ہے۔

فائدہ: زِنبیل زاء کے کسرہ کے ساتھ کھجور کے پتوں یا بوریا سے بنائی جانے والی تھیلی اور ٹوکری۔ جراب تھیلا، جھولا، توشہ دان۔

قَالَ وَلَا فِيْ طَعَامِ قَرْيَةٍ بِعَيْنِهَا أَوْ ثَمَرَةِ نَخْلَةٍ بِعَيْنِهَا، لِأَنَّهُ قَدْ يَعْتَرِيْهِ افَةٌ فَلَا يَقْدِرُ عَلَى التَّسْلِيْمِ، وَإِلَيْهِ أَشَارَ[1] ؑ حَيْثُ قَالَ أَرَأَيْتَ لَوْ أَذْهَبَ اللّٰهُ تَعَالَى الثَّمَرَ بِمَ يَسْتَحِلُّ أَحَدُكُمْ مَالَ أَخِيْهِ، وَلَوْ كَانَتِ النِّسْبَةُ إِلَى قَرْيَةٍ لِبَيَانِ الصِّفَةِ لَابَأْسَ بِهِ عَلَى مَا قَالُوْا كَالْخُشْمُرَانِيِّ بِبُخَارَا وَالْبَسَاخِيِّ بِفَرْغَانَةَ.

ترجمہ: اور کسی متعین گاؤں کے اناج یا متعین درخت کے پھلوں میں بیع سلم جائز نہیں ہے، کیونکہ کبھی اس پر آفت طاری ہوجاتی ہے تو وہ اس کو سپرد کرنے پر قادر نہیں ہوگا۔ اور اسی طرف آپ ﷺ نے اشارہ فرمایا ہے چنانچہ آپ نے فرمایا دیکھو تو اگر اللہ تعالیٰ پھلوں کو ضائع کردے تو تم میں سے کس چیز کے عوض کوئی اپنے بھائی کے مال کو حلال کرے گا۔ اور اگر قریہ کی طرف نسبت کرنا بیان صفت کے لیے ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے جیسا کہ فقہاء نے فرمایا ہے، جیسے بخارا میں خشمرانی گندم اور فرغانہ میں بساخی گندم۔

اللغات:

﴿قریة﴾ بستی۔ ﴿ثمرة﴾ پھل۔ ﴿نخلة﴾ درخت۔ ﴿یعتری﴾ پیش آسکتی ہے۔ ﴿تسلیم﴾ سپرد کرنا، مبیع کی ادائیگی۔ ﴿أذهب﴾ لے جانا۔ ﴿یستحلّ﴾ حلال کرے گا۔ ﴿خشمرانی، بساخی﴾ گندم کی قسمیں۔

تخریج:

❶ اخرجه البخاری فی کتاب البیوع باب بیع المخاضرة: ۲۲۰۸، ۲۱۹۸.

کسی متعین علاقے کی جنس کی بیع سلم:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی متعین گاؤں اور متعین بستی کے اناج میں یا کسی متعین درخت اور باغ کے پھلوں میں بیع سلم کرنا درست اور جائز نہیں ہے، اس لیے کہ ہوسکتا ہے اس متعین گاؤں کا اناج اور متعین باغ اور درخت کے پھل کسی آفت سمایہ کی وجہ سے یا کسی اور وجہ سے ہلاک ہوجائے اور مسلم الیہ اس کے سپرد کرنے پر قادر نہ ہو۔ اور جب مسلم الیہ اس کے سپرد کرنے پر قادر نہیں ہوگا تو ظاہر ہے کہ اس میں بیع سلم بھی جائز نہیں ہوگی، اسی لیے حضرات فقہائے کرام نے عاقدین کو حیران و پریشان اور اپنے کیے ہوئے عقد پر پشیمان ہونے سے بچانے کے لیے پہلے ہی سے اس طرح کے عقود پر عدم جواز کی مہر لگا کر اس کا دروازہ بند کرادیا ہے۔

اور پھر اس طرح متعین گاؤں کے اناج اور متعین درخت کے پھلوں میں بیع سلم کے عدم جواز پر وہ حدیث بھی دلالت کررہی ہے جس کا ایک جزء یہاں مذکور ہے چنانچہ پوری حدیث اس طرح ہے سئل (النبی ﷺ) عن السلم فی ثمر فلان، فقال أمّا من ثمر فلان فلا، أرأیت لو أذهب الله تعالیٰ الثمر بم یستحل أحدکم مال أخیه۔ یعنی آپ ﷺ سے کسی مخصوص آدمی کے پھل میں بیع سلم کے متعلق دریافت کیا گیا، تو آپ نے فرمایا کہ بھائی فلاں کے ثمر میں (خاص کرکے) بیع سلم کی اجازت نہیں ہے ، اس لیے کہ اگر اللہ تعالیٰ اس کے پھل کو ضائع کردیں گے تو تم سے کوئی کس چیز کے ذریعے اپنے بھائی کے مال کو حلال سمجھے گا، یعنی اگر تم کسی مخصوص آدمی کے درخت یا باغ کے پھلوں میں بیع سلم کروگے اور اتفاق سے اس میں پھل نہیں آئے تو آخر مسلم الیہ رب السلم کو کیا چیز دیکر اس کا دیا ہوا راس المال حلال کرے گا، اس سے بھی معلوم ہوا کہ بیع سلم میں مسلم فیہ کا اس طور پر مخصوص ہونا کہ اس پر عارض پیش آنے کی وجہ سے بازار میں اس کا بدل ملنا دشوار ہو، بیع سلم کے انعقاد اور جواز سے مانع ہے۔

ولو کانت الخ: اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر عین مسلم فیہ کو کسی گاؤں اور علاقے کی طرف منسوب نہ کیا جائے بلکہ صفت اور عمدگی وغیرہ کے حوالے سے اسے کسی جگہ کی طرف منسوب کرکے عقد سلم کیا جائے اور یوں کہا جائے کہ بخارا کے خشمرانی گندم پر عقد ہوگا یا فرغانہ کے بساخی گندم پر عقد ہوگا تو یہ درست اور جائز ہے، کیونکہ صفت سے عین مقصود نہیں ہوتا بلکہ جودت، عمدگی اور کوالٹی مطلوب ہوتی ہے۔ اور صفت بیان کرنے سے رب السلم خشمرانی اور بیساخی جیسا گندم لینا چاہتا ہے نہ کہ عین خشمران اور بساخ کا گندم لینا چاہتا ہے اور چونکہ اس وصف اور اس صفت کا گندم ملنا ممکن اور آسان ہوتا ہے، اس لیے اس صورت میں بیع سلم جائز ہوگی۔

قَالَ وَلَا یَصِحُّ السَّلَمُ عِنْدَ أَبِيْ حَنِیْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ إِلَّا بِسَبْعِ شَرَائِطَ ❶ جِنْسٌ مَّعْلُوْمٌ كَقَوْلِنَا حِنْطَةٌ أَوْ شَعِيْرٌ

وَنَوْعٌ مَّعْلُوْمٌ كَقَوْلِنَا سَقِيَّةٌ أَوْبَخْسِيَّةٌ وَصِفَةٌ مَّعْلُوْمَةٌ كَقَوْلِنَا جَيِّدٌ أَوْرَدِيٌّ وَمِقْدَارٌ مَّعْلُوْمٌ كَقَوْلِنَا كَذَا كَيْلًا بِمِكْيَالٍ مَّعْرُوْفٍ أَوْكَذَا وَزْنًا ۵ وَأَجَلٌ مَّعْلُوْمٌ، وَالْأَصْلُ فِيْهِ مَارَوَيْنَا، وَالْفِقْهُ فِيْهِ مَابَيَّنَّا.

ترجمہ: حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں عقد سلم سات شرطوں کے بغیر صحیح نہیں ہوتا: ۱ اس کی جنس معلوم ہو جیسے ہمارا قول گیہوں ہے یا جو ہے۔ ۲ اس کی نوع معلوم ہو جیسے ہمارا قول سقی یا بخسی ہونا۔ ۳ اس کی صفت معلوم ہو جیسے ہمارا قول عمدہ یا گھٹیا ۴ اور مقدار معلوم ہو جیسے ہمارا قول مشہور پیانے سے اتنے کیل ہو یا اتنے وزن کا ہو۔ ۵ اس کی مدت معلوم ہو اور اس سلسلے میں وہ حدیث اصل ہے جسے ہم روایت کر چکے ہیں۔ اور اس میں وہی حکمت ہے جسے ہم بیان کر چکے ہیں۔

اللغات:

﴿حنطة﴾ گندم۔ ﴿شعیر﴾ جو۔ ﴿سقیة﴾ خوب سیراب کی ہوئی، بارش کے پانی سے سیراب کردہ۔ ﴿بخسیّة﴾ تھوڑی قیمت کی، نہری پانی سے سیراب کردہ۔ ﴿جیّد﴾ عمدہ۔ ﴿ردیّ﴾ ہلکا، گھٹیا۔ ﴿کیل﴾ پیائش۔ ﴿اجل﴾ مدت۔

سلم کی صحت کی سات شرائط:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ماقبل میں جو کچھ آپ نے پڑھا ہے اسے بھی ذہن میں رکھیے اور اس بات کو بھی ذہن میں رکھیے کہ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں بیع سلم کے صحیح ہونے کی کل سات شرطیں ہیں جن میں سے پانچ میں امام صاحب اور حضرات صاحبین کا اتفاق ہے اور بقیہ دو شرطیں مختلف فیہ ہیں، اس عبارت میں انھی پانچ شرطوں کو بیان کیا گیا ہے جو ان حضرات کے یہاں متفق علیہ ہیں:

(۱) چنانچہ پہلی شرط یہ ہے کہ مسلم فیہ کی جنس معلوم ہو، یعنی یہ وضاحت ہو جائے کہ مسلم فیہ گیہوں ہے یا جو ہے۔

(۲) دوسری شرط یہ ہے کہ مسلم فیہ کی نوع اور صفت وقسم معلوم ہو کہ وہ بارش کے پانی سے سینچا گیا غلہ ہے یا نہر وغیرہ کے پانی سے سینچا ہوا ہے۔

(۳) تیسری شرط یہ ہے کہ اس کی صفت معلوم ہو یعنی عمدگی اور رداءت کے اعتبار سے اس کی کوالٹی بھی بیان کر دی گئی ہو۔

(۴) چوتھی شرط یہ ہے کہ اس کی مقدار معلوم ہو مثلاً یہ واضح کر دیا گیا ہو کہ فلاں پیانے سے دس کیلو یا بیس کیلو گندم یا جو مسلم فیہ ہے اور وہ پیانہ کسی مخصوص آدمی کا نہ ہو، بلکہ عام ہو یا اگر مخصوص ہو تو اس کی مقدار معلوم ہو۔

(۵) پانچویں شرط یہ ہے کہ مسلم فیہ اداء کرنے کا وقت اور اس کی مدت معلوم ہو کہ ایک ماہ میں یا دو ماہ میں اس کی ادائیگی ہوگی۔

صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان شرطوں کے متعلق اصل اور بنیاد وہ حدیث ہے جو ماقبل میں ہم بیان کر چکے ہیں، چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا من أسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم إلىٰ أجل معلوم اور اگر چہ اس حدیث سے صرف کیل و وزن اور مدت کی دو ہی شرطیں مفہوم ہو رہی ہیں، مگر چونکہ دلالت النص سے دیگر شرطیں بھی عقد کے موافق اور مطابق معلوم ہو رہی ہیں اس لیے وہ بھی اس کے ضمن میں آئیں گی اور وہ بھی صحت عقد سلم کے لیے مشروط ہوں گی۔

وَمَعْرِفَةُ مِقْدَارِ رَأْسِ الْمَالِ إِذَا كَانَ يَتَعَلَّقُ الْعَقْدُ عَلٰى مِقْدَارِهٖ كَالْمَكِيْلِ وَالْمَوْزُوْنِ وَالْمَعْدُوْدِ، وَتَسْمِيَةُ الْمَكَانِ الَّذِيْ يُوْفِيْهِ فِيْهِ إِذَا كَانَ لَهٗ عَمَلٌ وَمُؤْنَةٌ، وَقَالَا لَا يَحْتَاجُ إِلٰى تَسْمِيَةِ رَأْسِ الْمَالِ إِذَا كَانَ مُعَيَّنًا، وَلَا إِلٰى مَكَانِ التَّسْلِيْمِ، وَيُسَلِّمُهٗ فِيْ مَوْضِعِ الْعَقْدِ، فَهَاتَانِ مَسْأَلَتَانِ، وَلَهُمَا فِي الْأُوْلٰى أَنَّ الْمَقْصُوْدَ يَحْصِلُ بِالْإِشَارَةِ فَأَشْبَهَ الثَّمَنَ وَالْأُجْرَةَ، وَصَارَ كَالثَّوْبِ، وَلَهٗ أَنَّهٗ رُبَمَا يُوْجَدُ بَعْضُهَا زُيُوْفًا وَلَا يُسْتَبْدَلُ فِي الْمَجْلِسِ فَلَوْلَمْ يَعْلَمْ قَدْرَهٗ لَايَدْرِيْ فِيْ كَمْ بَقِيَ، أَوْرُبَمَا لَايَقْدِرُ عَلٰى تَحْصِيْلِ الْمُسْلَمِ فِيْهِ فَيَحْتَاجُ إِلٰى رَدِّ رَأْسِ الْمَالِ وَالْمَوْهُوْمُ فِيْ هٰذَا الْعَقْدِ كَالْمُتَحَقَّقِ لِشَرْعِهٖ مَعَ الْمُنَافِيْ، بِخِلَافِ مَاإِذَا كَانَ رَأْسُ الْمَالِ ثَوْبًا، لِأَنَّ الذَّرْعَ وَصْفٌ فِيْهِ لَايَتَعَلَّقُ الْعَقْدُ عَلٰى مِقْدَارِهٖ، وَمِنْ فُرُوْعِهٖ إِذَا أَسْلَمَ فِيْ جِنْسَيْنِ وَلَمْ يُبَيِّنْ رَأْسَ الْمَالِ كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهَا أَوْ أَسْلَمَ جِنْسَيْنِ وَلَمْ يُبَيِّنْ مِقْدَارُ أَحَدِهِمَا.

ترجمہ: چھٹی شرط راس المال کی مقدار کا معلوم ہونا ہے بشرطیکہ عقد سلم اس کی مقدار سے متعلق ہو جیسے مکیلی، موزونی اور معدودی ہونا۔ ساتویں شرط اس جگہ کو بیان کرنا جہاں مسلم الیہ مسلم فیہ اداء کرے گا جب کہ مسلم فیہ کے لیے حمالی ہو اور اس میں خرچہ ہو، حضرات صاحبین عِیَسَالِیّا فرماتے ہیں کہ اگر راس المال متعین ہو تو اسے بیان کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے اور نہ ہی مقام سپردگی کے بیان کی ضرورت ہے اور مسلم الیہ مقام عقد میں مسلم فیہ کو سپرد کرے۔ لہٰذا یہ دو مسئلے ہیں اور پہلے مسئلے میں حضرات صاحبین عِیَسَالِیّا کی دلیل یہ ہے کہ اشارہ سے مقصود حاصل ہو جاتا ہے، لہٰذا یہ ثمن اور اجرت کے مشابہ ہو گیا اور کپڑے کی طرح ہو گیا۔

حضرت امام صاحب رالیٹھائیہ کی دلیل یہ ہے کہ کچھ دراہم کھوٹے نکل جاتے ہیں اور مجلس عقد میں بدلے نہیں جاتے، اس لیے اگر راس المال کی مقدار معلوم نہیں ہوگی تو یہ معلوم نہیں ہو سکے گا کہ کتنی مقدار باقی ہے۔ یا کبھی مسلم الیہ مسلم فیہ کو سپرد کرنے پر قادر نہیں ہوتا اور وہ راس المال واپس کرنے کا ضرورت مند ہوتا ہے۔

اور اس عقد میں شئی موہوم محقق کی طرح ہے، کیونکہ یہ منافی کے باوجود مشروع ہے۔ برخلاف اس صورت کے جب راس المال کپڑا ہو، کیونکہ کپڑے میں گز وصف ہوتا ہے اور عقد اس کی مقدار پر متعلق نہیں ہوتا۔

اور اس کے فروع میں سے یہ ہے کہ اگر کسی نے دو جنس میں بیع سلم کیا اور ان میں سے ہر ایک کا راس المال نہیں بیان کیا، یا دو جنس کا عقد سلم کیا اور ان میں سے ایک کی مقدار بیان نہیں کیا۔

اللغات:

﴿رأس المال﴾ اصل سرمایہ۔ ﴿عقد﴾ معاہدہ، معاملہ۔ ﴿تسمية﴾ مقرر کرنا۔ ﴿یوفی﴾ ادائیگی کرے گا۔ ﴿مؤنة﴾ مشقت۔ ﴿تسمية﴾ طے کرنا، مقرر کرنا۔ ﴿ثمن﴾ قیمت۔ ﴿زیوف﴾ واحد زیف: کھوٹے، ردی۔ ﴿ذرع﴾ پیائش۔

سلم کی مختلف فیہ شرائط:

یہاں سے ان شرطوں کو بیان کیا گیا ہے جو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے مابین مختلف فیہ ہیں۔

(۱) جن میں سے پہلی شرط یہ ہے کہ اگر عقد سلم راس المال کی مقدار کے ساتھ متعلق ہو بایں طور کہ راس المال مکیلات، یا موزونات یا معدودات متقاربہ کے قبیل سے ہو تو حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں کیلی ہونے کی صورت میں کیل سے، وزنی ہونے کی صورت میں وزن سے اور عددی ہونے کی صورت میں عدد سے اس مقدار کو جاننا ضروری ہے خواہ راس المال کی طرف اشارہ کیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو، حضرات ائمہ ثلاثہ کا بھی یہی مسلک ہے۔

(۲) دوسری شرط یہ ہے کہ اگر مسلم فیہ ایسی چیز ہو جس میں بوجھ ہو یعنی وہ بھاری چیز ہو اور اسے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنے میں خرچہ آتا ہو تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس جگہ کو بیان کرنا بھی ضروری ہے جہاں مسلم فیہ کی ادائیگی ہوگی۔

اس کے برخلاف حضرات صاحبین رحمہما اللہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر اشارے سے راس المال کی تعیین کردی گئی ہو تو پھر اس کی مقدار بیان کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے، اسی طرح مسلم فیہ کے مقام ادائیگی کو بھی بیان کرنے کی حاجت نہیں ہے، بلکہ مسلم الیہ کو چاہیے کہ جس جگہ عقد سلم منعقد ہوا تھا اسی جگہ مسلم فیہ اداء کرے اور الگ سے کسی اور جگہ کی تعیین نہ کرے۔ الحاصل امام اعظم اور حضرات صاحبین رحمہم اللہ کے مابین ان دو شرطوں کے حوالے سے اختلاف ہے، امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ ان کے وقوع اور لزوم کے قائل ہیں جب کہ حضرات صاحبین رحمہما اللہ ان دونوں شرطوں کے عدم لزوم کے قائل ہیں۔

ان میں سے پہلی شرط کے عدم لزوم کے متعلق حضرات صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ راس المال کی مقدار جاننے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ با آسانی راس المال کو سپرد کیا جاسکے اور چونکہ راس المال کی طرف اشارہ کرنے سے یہ مقصود حاصل ہو جاتا ہے اس لیے بلا وجہ اس کی مقدار کا جاننا شرط نہیں قرار دیا جائے گا، ورنہ تحصیل حاصل لازم آئے گا اور تحصیل حاصل باطل ہے، اس لیے یہ شرط بھی باطل ہوگی۔

اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی نے بیع میں ثمن کی مقدار نہیں بیان کی اور اس کی طرف اشارہ کر دیا، یا عقدِ اجارہ میں اجرت کو بیان نہ کر کے اس کی طرف اشارہ کر دیا تو ان دونوں صورتوں میں بیع اور اجارہ دونوں درست ہیں، اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی جب راس المال کی طرف اشارہ کر دیا گیا اور اس کی مقدار نہیں بیان کی گئی تو بھی بیع سلم درست اور جائز ہوگی۔

ولہ الخ: حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ بسا اوقات رب السلم کے دیے ہوئے راس المال میں سے کچھ دراہم کھوٹے نکل جاتے ہیں اور مجلس عقد کے بعد یا دوران مجلس کچھ تصرفات کے بعد مسلم الیہ کو ان کا علم ہو پاتا ہے اور مسلم الیہ اس مجلس میں ان کھوٹے دراہم کو واپس نہیں کر پاتا، اب ظاہر ہے کہ جو دراہم کھوٹے نکلے ہیں ان کے بقدر مسلم فیہ میں عقد سلم فاسد ہے اور اگر ہم راس المال کی مقدار کی معرفت کو مشروط نہیں قرار دیں گے تو ظاہر ہے کہ یہ نہیں معلوم ہو سکے گا کہ کتنی مقدار اب باقی ہے اور کتنی مقدار میں راس المال خراب اور کھوٹا ہوا ہے، اور جب یہ نہ معلوم ہو سکے گا تو ظاہر ہے کہ اس کے عوض یعنی مسلم فیہ کا بھی صحیح علم نہ ہو سکے گا تو ظاہر ہے کہ اس کے عوض یعنی مسلم فیہ کا بھی صحیح علم نہ ہو سکے گا اور یہ بات طے شدہ ہے کہ مسلم فیہ کی جہالت مفسدِ عقد ہے،

اور چونکہ یہ فساد راس المال کی مقدار مجہول ہونے کی وجہ سے طاری ہوا ہے، اسی لیے پہلے ہم نے راس المال کی مقدار کو جاننا اور اس کا معلوم ہونا بھی شرط اور ضروری قرار دیا ہے۔

وربما لا يقدر الخ: راس المال کی مقدار معلوم نہ ہونے کی صورت میں عقد سلم کے فساد کی دوسری وجہ یہ ہے کہ کبھی مسلم الیہ مسلم فیہ کو سپرد کرنے سے عاجز اور بے بس ہو جاتا ہے اور اس صورت میں اس پر راس المال کی واپسی ضروری ہوتی ہے۔ اب اگر رأس المال کی مقدار معلوم نہیں ہوگی تو ظاہر ہے کہ اس کی واپسی بھی متعذر اور دشوار ہوگی اور یہ صورت مفضی الی النزاع ہوگی اور آپ کو معلوم ہے کہ جو صورت مفضی الی النزاع ہو وہ مفسد عقد ہوتی ہے اس لیے اس صورت میں بھی عقد سلم فاسد ہو جائے گا۔

رہا یہ سوال کہ راس المال کے بعض دراہم کا کھوٹا ہونا امر موہوم ہے اور امر موہوم کی وجہ سے نہ تو کسی چیز کو فاسد قرار دیا جا سکتا ہے اور نہ ہی اسے مشروط قرار دیا جا سکتا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ بیع سلم کا مدار رخصت پر ہے اور منافی کے باوجود اسے مشروع قرار دیا گیا ہے اس لیے اس میں امر موہوم کو امر متحقق کا درجہ دیا گیا ہے لہٰذا اسے لیکر اعتراض کرنا درست نہیں ہے۔

بخلاف الخ: حضرات صاحبین رحمہما اللہ نے صورت مسئلہ کو مسئلۂ ثوب پر قیاس کیا ہے یہاں سے اسی قیاس کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اسے مسئلۂ ثوب پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ کپڑوں میں گزوں کا بیان ایک وصف ہے اور وصف کی مقدار سے عقد متعلق نہیں ہوتا جب کہ بیع سلم میں راس المال کے ساتھ عقد متعلق ہوتا ہے، اس لیے سلم والے مسئلے کو ثواب پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

ومن فروعه الخ: فرماتے ہیں کہ امام صاحب اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے مابین جو اختلاف ہے اس کی فروعات میں سے ایک فرع یہ ہے کہ مثلاً اگر کسی نے ایک کر گندم اور ایک کر جو میں دس دراہم کے عوض عقد سلم کیا اور ان میں سے ہر ایک کا راس المال علیحدہ علیحدہ نہیں بیان کیا اور یہ نہیں کہا کہ مثلاً گندم ۶/ دراہم کے عوض ہے اور جو ۴/ دراہم کے عوض ہے تو حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں یہ بیع درست اور جائز نہیں ہوگی، کیونکہ رأس المال کی مقدار مجہول ہے حالانکہ رأس المال کی مقدار کا معلوم ہونا ان کے یہاں صحتِ سلم کے لیے شرط ہے۔ جبکہ حضرات صاحبینؒ کے یہاں بیع جائز ہوگی، کیونکہ ان حضرات کے یہاں راس المال کی مقدار کی معرفت شرط نہیں ہے۔

اسی طرح اگر کسی نے دو جنسوں کا عقد سلم کیا اور ان میں سے ایک کی مقدار نہیں بیان کی مثلاً یوں کہا **أسلمت إليك هذه الدراهم العشرة وهذه الدنانير في كرحنطة وكر شعير** یا اس کے برعکس کہا **أسلمت هذه الدنانير العشرة وهذه الدراهم الخ** تو چونکہ پہلی صورت میں دنانیر کی مقدار مجہول ہے اور دوسری صورت میں دراہم کی مقدار مجہول ہے اس لیے حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں یہ عقد جائز نہیں ہوگا کیونکہ ان کے یہاں رأس المال کی مقدار کا معلوم ہونا شرط ہے اور یہاں دونوں صورتوں میں ایک ایک رأس المال کی مقدار مجہول ہے اور صفقہ چونکہ ایک ہی ہے اس لیے ایک رأس المال کی مقدار مجہول ہونے سے پورا صفقہ اور پورا عقد باطل ہو جائے گا۔

اس کے برخلاف حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں چونکہ **هذه الدراهم الخ** میں اشارہ موجود ہے اور رأس المال کی مقدار کا معلوم ہونا ان کے یہاں شرط نہیں ہے، اس لیے ان حضرات کے یہاں بیع درست اور جائز ہے۔

وَلَهُمَا فِي الثَّانِيَةِ أَنَّ مَكَانَ الْعَقْدِ يَتَعَيَّنُ لِوُجُوْدِ الْعَقْدِ الْمُوْجِبِ التَّسْلِيْمِ فِيْهِ، وَلِأَنَّهُ لَا يُزَاحِمُهُ مَكَانَ اٰخَرُ فِيْهِ فَيَصِيْرُ نَظِيْرَ أَوَّلِ أَوْقَاتِ الْإِمْكَانِ فِي الْأَوَامِرِ وَصَارَ كَالْقَرْضِ وَالْغَصَبِ، وَلِأَبِي حَنِيْفَةَ رَحَمَةُ اللهِ عَلَيْهِ أَنَّ التَّسْلِيْمَ غَيْرُوَاجِبٍ فِي الْحَالِ فَلَا يَتَعَيَّنُ، بِخِلَافِ الْقَرْضِ وَالْغَصَبِ، وَإِذَا لَمْ يَتَعَيَّنْ فَالْجِهَالَةُ فِيْهِ تُفْضِيْ إِلَى الْمُنَازَعَةِ، لِأَنَّ قِيَمَ الْأَشْيَاءِ تَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْمَكَانِ فَلَا بُدَّ مِنَ الْبَيَانِ وَصَارَ كَجِهَالَةِ الصِّفَةِ.

ترجمہ: اوردوسرے مسئلے میں حضرات صاحبین ؒ کی دلیل یہ ہے کہ مکان عقد متعین ہوتا ہے، اس لیے کہ وہ عقد جو موجب تسلیم ہے وہ اس میں پایا جاتا ہے، اوراس لیے بھی کہ اس مکان میں کوئی دوسرا مکان اس کے مزاحم نہیں ہے لہٰذا یہ اوامر میں اول اوقات امکان کی نظیر ہو جائے گا اور یہ قرض اور غصب کی طرح ہوگیا۔ اور امام اعظم ؒ کی دلیل یہ ہے کہ مسلم فیہ کی سپردگی فی الحال واجب نہیں ہے، اس لیے مکان عقد متعین نہیں ہوگا، برخلاف قرض اور غصب کے، اور جب مکان عقد متعین نہیں ہوا تو اس کی جہالت مفضی الی المنازعہ ہوگی، کیونکہ مکان کی تبدیلی سے اشیاء کی قیمتیں بھی بدلتی رہتی ہیں لہٰذا (مکان تسلیم کی) وضاحت ضروری ہے اور یہ صفت مجہول ہونے کی طرح ہوگیا۔

اللغاتُ:

﴿لایزاحم﴾ نہیں ٹکراتا۔ ﴿نظیر﴾ مثل، مشابہہ۔ ﴿صار﴾ ہوگیا۔ ﴿تفضی﴾ پہنچاتا ہے۔

مقام تسلیم کے تعین کی شرط:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ حضرت امام اعظم ؒ کے یہاں مقام تسلیم کی تعیین بھی صحتِ سلم کے لیے شرط اور ضروری ہے جب کہ حضرات صاحبین ؒ کے یہاں یہ چیز شرط اور ضروری نہیں ہے، اس سلسلے میں حضرات صاحبین ؒ کی دلیل یہ ہے کہ مسلم فیہ کی ادائیگی عقد سلم کی وجہ سے واجب ہوتی ہے اور چونکہ عقد سلم کے انعقاد کا مکان متعین ہوتا ہے، اس لیے وہی مکان مسلم فیہ کی ادائیگی کے لیے بھی متعین ہوگا اور الگ سے اس کے لیے کسی دوسرے مکان کو متعین کرنے کی ضرورت نہیں رہے گی۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ جہاں کہیں بھی مسلم فیہ کو اداء کیا جائے گا اس کی ادائیگی ہو جائے گی اور اس سلسلے میں کوئی مقام کسی مقام سے اچھا اور بہتر نہیں ہے، البتہ مقامِ عقد کو ایک گونہ ترجیح حاصل رہتی ہے، اور اس کا کوئی مزاحم بھی نہیں ہے اس لیے اس حوالے سے بھی مقام عقد ہی میں مسلم فیہ کی سپردگی واجب ہوگی اور الگ سے اس کے لیے کسی مقام کو متعین کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی۔

اور یہ اوامر اور عبادات میں اول وقت کی نظیر ہے یعنی جس طرح عبادات میں اول وقت وجوب عبادت کا سبب ہوتا ہے، کیونکہ اس وقت کوئی دوسرا وقت اس کے مزاحم نہیں ہوتا اسی طرح یہاں بھی چونکہ مقام عقد کے مزاحم کوئی دوسرا مقام نہیں ہے، اس لیے اسی مقام میں مسلم فیہ کی سپردگی واجب ہوگی اور جیسے قرض کی ادائیگی مکان قرض میں واجب ہے اور مغصوب کی ادائیگی مکان غصب میں واجب ہے ایسے ہی مسلم فیہ کی ادائیگی مکانِ عقدِ سلم میں واجب ہے اور بلاوجہ دوسرے مکان کی تلاش وجستجو بیکار ہے اور ضیاع وقت کے سوا کچھ نہیں ہے۔

ولأبي حنيفة رحمة الله عليه الخ: حضرت امام اعظم رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ مکان عقد اس جگہ متعین ہوتا ہے جہاں فی الحال ادائیگی واجب ہوتی ہے اور بیع سلم میں چونکہ مسلم فیہ کی ادائیگی متاخر ہوتی ہے اور مسلم فیہ میعادی واجب ہوتی ہے اس لیے اس کی ادائیگی کے لیے مقام عقد متعین نہیں ہوگا اور جب مقام عقد متعین نہیں ہوگا تو ظاہر ہے کہ مسلم فیہ کی ادائیگی کے لیے دوسرا مقام متعین کرنا پڑے گا ورنہ تو پھر یہ مفضی الی النزاع ہوگا بایں طور کہ مسلم الیہ کہیں دور مسلم فیہ کو سپرد کرے گا اور رب السلم کسی قریبی جگہ سپردگی کا مطالبہ کرے گا اسی لیے عاقدین کو منازعہ سے بچانے کے لیے ہم نے مسلم فیہ کی دائیگی کے مقام کی تعیین کو شرط اور ضروری قرار دے دیا ہے۔

اور پھر مکان کے بدلنے سے اشیاء کی قیمتوں میں بھی فرق ہوتا ہے چنانچہ رب السلم ایسے مقام میں مسلم فیہ کی ادائیگی کا مطالبہ کرے گا جہاں اس کی قیمت زیادہ ہو اور مسلم الیہ ایسی جگہ اداء کرے گا جہاں اس کی قیمت کم ہو اور وہ کوڑیوں میں فروخت ہوتی ہو اور یہ چیز بھی باعثِ نزاع ہوگی اور اس سے مسلم فیہ کی صفت مجہول ہوگی اور صفت مجہول ہونے سے عقد سلم فاسد ہو جاتا ہے اسی طرح مکانِ تسلیم کی جہالت سے بھی عقد سلم فاسد ہو جاتا ہے۔

بخلاف القرض الخ: اس کے برخلاف قرض اور غصب کا مسئلہ ہے تو چونکہ ان دونوں میں فی الحال ادائیگی ہوتی ہے اس لیے ان میں تو مقام قرض اور مکان غصب متعین ہوگا، لیکن بیع سلم میں مقام عقدِ سلم متعین نہیں ہوگا، اسی لیے ہم نے مکان تسلیم کی تعیین کو شرط اور ضروری قرار دیا ہے۔

وَعَنْ هٰذَا قَالَ مَنْ قَالَ مِنَ الْمَشَائِخِ أَنَّ الْإِخْتِلَافَ فِيْهِ عِنْدَهُ يُوْجِبُ التَّحَالُفَ كَمَا فِي الصِّفَةِ، وَقِيْلَ عَلٰى عَكْسِهٖ، لِأَنَّ تَعَيُّنَ الْمَكَانِ قَضِيَّةُ الْعَقْدِ عِنْدَهُمَا، وَعَلٰى هٰذَا الْخِلَافِ الثَّمَنُ وَالْأُجْرَةُ وَالْقِسْمَةُ، وَصُوْرَتُهَا إِذَا اقْتَسَمَا دَارًا وَجَعَلَا مَعَ نَصِيْبِ أَحَدِهِمَا شَيْئًا لَهُ حَمْلٌ وَ مُؤْنَةٌ، وَقِيْلَ لَا يُشْتَرَطُ ذٰلِكَ فِي الثَّمَنِ، وَالصَّحِيْحُ أَنَّهُ يُشْتَرَطُ إِذَا كَانَ مُؤَجَّلًا وَهُوَ اخْتِيَارُ شَمْسِ الْأَئِمَّةِ السَّرْخَسِيِّ، وَعِنْدَهُمَا يَتَعَيَّنُ مَكَانَ الدَّارِ وَمَكَانَ تَسْلِيْمِ الدَّابَّةِ لِلْإِيْفَاءِ.

ترجمہ: اور یہیں سے مشائخ میں سے بعض حضرات نے یہ کہا کہ امام صاحب رحمہ اللہ کے یہاں مسلم فیہ کی ادائیگی کی جگہ میں اختلاف باہم قسم کو واجب کرتا ہے جیسے صفت میں ہوتا ہے اور ایک قول یہ ہے کہ یہ اس کے برعکس ہے۔ کیونکہ مکان کا متعین ہونا حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں عقد کا مقتضی ہے۔ اور اسی اختلاف پر ثمن، اجرت اور بٹوارہ ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ جب دو لوگوں نے گھر کا بٹوارہ کیا اور ایک کے حصے کے ساتھ کوئی ایسی چیز ملائی جس کے لیے حمل اور مؤنت ہو۔ اور کہا گیا کہ ثمن میں یہ شرط نہیں ہے جب کہ صحیح یہ ہے کہ اگر ثمن موجل ہو تو یہ شرط ہے اور یہی شمس الائمہ سرخسی رحمہ اللہ کا اختیار کیا ہوا ہے۔ اور حضرات صاحبین علیہما الرحمہ کے یہاں ادائیگی کے لیے مقام دار اور تسلیم دابہ کا مقام متعین ہے۔

اللغات:

﴿تحالف﴾ آپس میں قسمیں لینا۔ ﴿قضیۃ﴾ مقتضی، تقاضا۔ ﴿اقتسما﴾ دونوں نے تقسیم کرلیا۔ ﴿نصیب﴾ حصہ۔ ﴿حمل﴾ بار برداری۔ ﴿مؤنۃ﴾ مشقت، تکلیف۔ ﴿دابّۃ﴾ جانور، سواری۔ ﴿إیفاء﴾ پوری ادائیگی۔

مقام تسلیم میں اختلاف ہونے کی صورت:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ مقامِ تسلیم کے بدلنے سے چونکہ قیمت بھی بدل جاتی ہے اسی چیز کولیکر مشائخ میں سے بعض حضرات سے یہ منقول ہے کہ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں مسلم فیہ اداء کرنے کے مقام کے سلسلے میں اگر رب السلم اور مسلم الیہ کا اختلاف ہوجائے اور مسلم الیہ دہلی کا دعویٰ کرے اور رب السلم ممبئی کا اور دونوں میں سے کسی کے پاس گواہ نہ ہوں تو اس صورت میں حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں عاقدین پر قسم کھانا واجب ہوگا، اب اس کی دو شکلیں ہیں:

(۱) ایک قسم کھالے اور دوسرا قسم سے انکار کردے اس صورت میں قسم کھانے والے کے حق میں فیصلہ کردیا جائے گا۔

(۲) دوسری شکل یہ ہے کہ دونوں قسم کھالیں، اس صورت میں عقد سلم فاسد ہوجائے گا۔

کما في الصفة الخ: صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ صورت مسئلہ میں امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں عاقدین سے قسم لینا، صفت میں اختلاف کے وقت ان سے قسم لینے کی طرح ہے چنانچہ اگر عاقدین یعنی رب السلم اور مسلم الیہ بیع سلم کے کسی بدل کی صفت یعنی اس کی جودت اور ردائت کے متعلق اختلاف کریں اور کسی کے پاس بینہ نہ ہو تو اس صورت میں بھی تحالف واجب ہوتا ہے اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں تحالف واجب ہے۔

وقیل علی عکسه الخ: فرماتے ہیں کہ بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ صورت مسئلہ میں عاقدین پر تحالف کا وجوب حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں ہے اور امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں مسلم الیہ کا قول معتبر ہوگا، اس قول کے مطابق وجوب تحالف پر حضرات صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہوگی کہ مسلم فیہ کی ادائیگی کے لیے مکان عقد کا متعین ہونا عقدِ سلم کا مقتضی ہے، لہٰذا اس صورت میں اختلاف کرنا نفس عقد میں اختلاف کرنے کے مترادف ہوگا اور نفس عقد میں اگر عاقدین اختلاف کرتے ہیں تو ان پر بالا جماع تحالف واجب ہے، اسی طرح اگر مکان تسلیم میں وہ اختلاف کریں تب بھی ان پر تحالف واجب ہے۔

وعلی هذا الخلاف الخ: فرماتے ہیں کہ امام صاحب اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ کا یہی اختلاف ثمن اجرت اور بٹوارے میں بھی ہے، چنانچہ اگر کسی شخص نے دس کنٹل گندم کے عوض کوئی گھر یا دکان ادھار لی اور ادائیگی کے لیے ایک میعاد مقرر کی یا دس کنٹل گندم کے عوض کوئی دکان کرایے پر لی تو دونوں صورتوں میں امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں مشتری اور مستاجر پر اس جگہ کی تعیین کرنا لازم ہے جہاں وہ گندم اداء کرے گا جب کہ حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں اس کی کوئی ضرورت اور حقیقت نہیں ہے اور جس جگہ عقد واقع ہوا ہے اسی جگہ اس گندم کی ادائیگی ہوگی۔

اور بٹوارے کی صورت خود صاحب کتاب نے بیان کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر دو شریکوں نے کسی مشترک گھر کا بٹوارہ کیا اور ان میں سے کسی شریک کے حصے میں ایسی چیز شامل کردی جو بھاری ہو اور اس کے نقل وحمل پر صرفہ آتا ہو، تو اس صورت میں بھی

امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس مذکورہ چیز کے مقام اداء کی وضاحت ضروری ہے جب کہ حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں ضروری نہیں ہے، بلکہ مقام تقسیم ہی میں اس کی ادائیگی واجب ہے۔

وقیل الخ: فرماتے ہیں کہ ثمن والی صورت میں امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں بھی مقام اداء کی وضاحت شرط نہیں ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ اگر ثمن موجل یعنی ادھار ہو تو اس صورت میں اسے اداء کرنے کے مقام کی تعیین حضرت الامامؒ کے یہاں شرط ہے اور اگر ایسا نہ کیا گیا عقد فاسد ہو جائے گا، اسی صورت کو شمس الائمہ علامہ سرخسیؒ نے بھی اختیار کیا ہے۔

اس کے برخلاف حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں جہاں مکان اور گھر کا بٹوارہ ہوا ہے اسی جگہ اس چیز کی بھی ادائیگی ہوگی جسے کسی کے حصے کے ساتھ لاحق کیا گیا ہے، اور کرایے کی صورت میں جہاں چیز لی گئی ہے وہیں اس کی اجرت بھی سپرد کر دی جائے اور بلاوجہ کے جھگڑے اور رگڑے میں نہ پھنسا جائے۔

قَالَ وَمَا لَمْ يَكُنْ لَهُ حَمْلٌ وَمُؤْنَةٌ لَا يَحْتَاجُ فِيْهِ إِلَى بَيَانِ مَكَانِ الْإِيْفَاءِ بِالْإِجْمَاعِ، لِأَنَّهُ لَا يَخْتَلِفُ قِيْمَتُهُ، وَيُوْفِيْهِ فِي الْمَكَانِ الَّذِيْ أَسْلَمَ فِيْهِ، قَالَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ وَهٰذَا رِوَايَةُ الْجَامِعِ الصَّغِيْرِ وَالْبُيُوْعِ، وَذُكِرَ فِي الْإِجَارَاتِ أَنَّهُ يُوْفِيْهِ فِيْ أَيِّ مَكَانٍ شَاءَ وَهُوَ الْأَصَحُّ، لِأَنَّ الْأَمَاكِنَ كُلَّهَا سَوَاءٌ، وَلَا وُجُوْبَ فِي الْحَالِ، وَلَوْ عَيَّنَا مَكَانًا قِيْلَ لَا يَتَعَيَّنُ، لِأَنَّهُ لَا يُفِيْدُ، وَقِيْلَ يَتَعَيَّنُ، لِأَنَّهُ يُفِيْدُ سُقُوْطَ خَطْرِ الطَّرِيْقِ، وَلَوْ عَيَّنَ الْمِصْرَ فِيْمَا لَهُ حَمْلٌ وَمُؤْنَةٌ يُكْتَفٰى بِهِ، لِأَنَّهُ مَعَ تَبَايُنِ أَطْرَافِهِ كَبُقْعَةٍ وَّاحِدَةٍ فِيْمَا ذَكَرْنَا.

ترجمہ: اور جس چیز کے لیے حمل اور صرفہ نہ ہو تو اس میں بالاجماع مکانِ اداء کو بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ اس کی قیمت نہیں بدلتی، اور اسے مسلم الیہ اسی مکان میں اداء کر دے جس میں عقد سلم کیا ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ یہ جامع صغیر اور (مبسوط کے) کتاب البیوع کی روایت ہے جب کہ مبسوط کی کتاب الاجارات میں یہ مذکور ہے کہ مسلم الیہ جس جگہ چاہے مسلم فیہ کو اداء کر دے، اور یہی زیادہ صحیح ہے، کیونکہ تمام مقامات برابر ہیں، اور اداء کرنا فی الحال واجب بھی نہیں ہے۔

اور اگر دونوں نے کوئی جگہ متعین کی تو ایک قول یہ ہے کہ متعین نہیں ہوگی، کیونکہ تعیین مفید نہیں ہے، لیکن دوسرا قول یہ ہے کہ متعین ہو جائے گی، کیونکہ یہ تعیین خطرات راہ کے سقوط (کے حق میں) مفید ہے۔ اور اگر ایسی چیز میں جس کے لیے حمل اور صرفہ ہو شہر کی تعیین کر دی تو اسی پر اکتفاء کیا جائے گا، کیونکہ شہر اپنے اطراف سے الگ ہونے کے باوجود ہماری بیان کردہ صورت میں ایک ہی جگہ کی طرح ہے۔

اللغات:

﴿حمل﴾ بار برداری۔ ﴿مؤنة﴾ دشواری، خرچ اخراجات۔ ﴿إيفاء﴾ پوری پوری ادائیگی۔ ﴿یوفیه﴾ اس کو ادا کرے گا۔ ﴿عیّنا﴾ دونوں نے متعین کر لیا۔ ﴿مصر﴾ شہر۔ ﴿تباین﴾ آپس میں ایک دوسرے سے الگ ہونا۔ ﴿بقعة﴾ جگہ، زمین کا ٹکڑا۔

مقام تسلیم میں اختلاف ہونے کی صورت:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر مسلم فیہ بہت وزنی اور بھاری نہ ہو اور اسے ایک جگہ سے دوسری جگہ لیجانے میں حمالی اور صرفہ نہ آتا ہو تو اس صورت میں اسے اداء کرنے کے لیے بالاتفاق کسی مقام اور مکان کو بیان کرنا ضروری نہیں ہے، کیونکہ اس طرح کی ہلکی اور معمولی چیز کی قیمت جگہ کے بدلنے سے نہیں بدلتی اس لیے اس کی ادائیگی کا مقام بیان کرنا ضروری نہیں ہے اور مسلم الیہ کو چاہیے کہ وہ مقام عقد ہی میں مسلم فیہ کو اداء کردے، یہ جامع صغیر اور مبسوط کی کتاب البیوع کی روایت کا حاصل ہے، اس کے برخلاف مبسوط کی کتاب الاجارات میں بیان کردہ مسئلے کا حاصل یہ ہے کہ اس صورت میں مقام عقد ہی میں مسلم فیہ کی ادائیگی لازم نہیں ہے، بلکہ مسلم الیہ کو اختیار ہے جہاں چاہے اداء کرے، اس لیے کہ جب مقامات کی تبدیلی سے اس مسلم فیہ کی قیمت اور مالیت میں کوئی فرق نہیں آئے گا تو ظاہر ہے کہ اسے مقام عقد اور غیر مقام عقد دونوں جگہ اداء کرنا برابر ہے، کیونکہ تمام مقامات کا حکم یکساں ہے اور کوئی جگہ کسی جگہ سے فائق اور برتر نہیں ہے، اور چونکہ مسلم فیہ کی دائیگی موجل اور میعادی ہے اور فی الفور واجب الاداء نہیں ہے، اس لیے اس حوالے سے بھی مکان کی تعیین بے سود ہے۔

ولو عیّن الخ: اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر مسلم فیہ کے لیے نقل وحمل اور موٴنت کا صرفہ نہ ہو تو اس کے لیے مکانِ اداء کی تعیین میں کوئی فائدہ نہیں، تاہم اگر عاقدین یعنی رب السلم اور مسلم الیہ نے کسی مکان کی تعیین کردی، تو یہ تعیین کارآمد ہوگی یا نہیں؟ اس سلسلے میں حضرات فقہاء کے دو قول ہیں:

(۱) پہلا قول یہ ہے کہ تعیین مفید نہیں ہوگی، کیونکہ جب مسلم فیہ کے نقل وحمل میں کوئی صرفہ اور خرچہ نہیں ہے تو ظاہر ہے کہ اس تعیین کا کوئی فائدہ بھی نہیں ہوگا۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ تعیین ہوجائے گی بایں معنی کہ اس سے رب السلم کو راستے کے خطرات اور وساوس سے امن ہوجائے گا اور وہ چوروں اور رہزنوں کی پہنچ سے ہٹ کر کسی مقام کی تعیین کر کے اپنے مال کو محفوظ کرلے گا۔

ولو عیّن المصر الخ: اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر مسلم فیہ بھاری اور وزنی چیز ہو اور اس کے نقل وحمل میں صرفہ آتا ہو پھر اس کی دائیگی کے لیے رب السلم کسی شہر کی تعیین کردے تو یہ تعیین بھی درست ہے اور صرف شہر کی تعیین کافی ہے اس کے محلے اور گلی کوچے کو متعین کرنا ضروری نہیں ہے، کیونکہ اگرچہ ایک شہر میں بہت سے محلے ہوتے ہیں اور اس کے بہت سے کنارے ہوتے ہیں تاہم اس شہر میں اور اس کے محلوں میں اشیاء کی قیمتوں میں کوئی فرق نہیں ہوتا اور سب کا ریٹ ایک ہی ہوتا ہے، اس لیے شہر کی تعیین کافی ہوگی اور محلے وغیرہ کی تعیین شرط نہیں ہوگی۔ صاحب کتاب نے فیما ذکرنا سے اسی قیمتوں کے طرف اشارہ کیا ہے۔

قَالَ وَلَا يَصِحُّ السَّلَمُ حَتّٰى يَقْبِضَ رَأْسَ الْمَالِ قَبْلَ أَنْ يُّفَارِقَهٗ فِيْهِ، أَمَّا إِذَا كَانَ مِنَ النُّقُوْدِ فَلِأَنَّهٗ افْتِرَاقٌ عَنْ دَيْنٍ بِدَيْنٍ وَقَدْ نَهَى [1] النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الْكَالِئِ، وَإِنْ كَانَ عَيْنًا فَلِأَنَّ السَّلَمَ أَخْذُ عَاجِلٍ بِآجِلٍ إِذِ الْإِسْلَامُ وَالْإِسْلَافُ يُنْبِئَانِ عَنِ التَّعْجِيْلِ فَلَا بُدَّ مِنْ قَبْضِ أَحَدِ الْعِوَضَيْنِ لِيَتَحَقَّقَ مَعْنَى الْإِسْمِ، وَلِأَنَّهٗ لَا بُدَّ مِنْ تَسْلِيْمِ رَأْسِ الْمَالِ لِيَتَقَلَّبَ السَّلَمُ إِلَيْهِ فَيَقْدِرُ عَلَى التَّسْلِيْمِ، وَلِهٰذَا قُلْنَا لَا يَصِحُّ السَّلَمُ إِذَا كَانَ فِيْهِ خِيَارُ الشَّرْطِ

لَهُمَا أَوْلِأَحَدِهِمَا، لِأَنَّهُ يَمْنَعُ تَمَامَ الْقَبْضِ لِكَوْنِهِ مَانِعًا مِنَ الْإِنْعِقَادِ فِي حَقِّ الْحُكْمِ، وَكَذَا لَا يَثْبُتُ فِيهِ خِيَارُ الرُّؤْيَةِ، لِأَنَّهُ غَيْرُ مُفِيدٍ، بِخِلَافِ خِيَارِ الْعَيْبِ لِأَنَّهُ لَايَمْنَعُ تَمَامَ الْقَبْضِ، وَلَوْ أَسْقَطَ خِيَارَ الشَّرْطِ قَبْلَ الْإِفْتِرَاقِ، وَرَأْسُ الْمَالِ قَائِمٌ جَازَ، خِلَافًا لِزُفَرَ رَحِمَهُ اللّٰهُ، وَقَدْ مَرَّ نَظِيرُهُ.

ترجمه: اور بیع سلم صحیح نہیں ہوگی یہاں تک کہ جدا ہونے سے پہلے اسی مجلس میں مسلم الیہ راس المال پر قبضہ کرلے چنانچہ اگر راس المال از قبیل نقود ہو تو اس وجہ سے (قبضہ ضروری ہے) کہ یہ دین بدین جدا ہوتا ہے حالانکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ادھار کے عوض ادھار معاملہ کرنے سے منع فرمایا ہے۔ اور اگر رأس المال عین ہو تو اس لیے کہ سلم معجّل کو مؤجل کے عوض لینا ہے، کیونکہ سلم اور سلف کرنا تعجیل کی خبر دیتا ہے، لہٰذا احد العوضین پر قبضہ ضروری ہے تاکہ لفظ (سلم اور سلف) کا معنی متحقق ہوجائے۔ اور اس لیے کہ راس المال کی سپردگی ضروری ہے تاکہ مسلم الیہ اس میں تصرف کرکے (مسلم فیہ کی) سپردگی پر قادر ہو سکے، اسی لیے ہم نے کہا کہ اگر بیع سلم میں دونوں کے لیے یا ان میں سے کسی ایک کے لیے خیار شرط ہوگا تو عقد سلم صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ خیار شرط تمامیتِ قبضہ سے مانع ہوتا ہے، اس لیے کہ وہ حکم کے حق میں انعقادِ عقد سے مانع ہوتا ہے۔

ایسے ہی عقد سلم میں خیار رویت بھی ثابت نہیں ہے، کیونکہ وہ غیر مفید ہے۔ برخلاف خیار عیب کے، کیونکہ وہ تمامیتِ قبضہ سے مانع نہیں ہوتا۔ اور اگر مجلس عقد سے جدا ہونے سے پہلے من لہ الخیار نے خیار شرط کو ساقط کردیا اور راس المال موجود ہو تو عقد جائز ہے، امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے اور اس کی نظیر گزر چکی ہے۔

اللغات:

﴿یقضی﴾ ادا کردے۔ ﴿یفارق﴾ علیحدہ ہونے سے۔ ﴿کالئ﴾ ادھار۔ ﴿عاجل﴾ فوری، جلدی والا۔ ﴿اجل﴾ مؤخر، دور والا۔ ﴿ینبیان﴾ دونوں خبر دیتے ہیں۔ ﴿یتقلّب﴾ تاکہ لوٹ آئے۔

تخریج:

❶ اخرجه دارقطنی فی کتاب البیوع، حدیث رقم: ٣٠٤٢.

سلم میں قبضہ کی شرط:

اس عبارت میں عقد سلم کی صحت کے حوالے سے کئی مسئلے بیان کیے گئے ہیں جو ان شاء اللہ حسب بیان مصنف آپ کے سامنے آئیں گے: (۱) ان میں سے پہلا مسئلہ یہ ہے کہ جس مجلس میں رب السلم اور مسلم الیہ عقد سلم کا انعقاد کریں۔ اسی مجلس میں عاقدین کے جدا ہونے سے پہلے مسلم الیہ کے لیے راس المال پر قبضہ کرنا ضروری ہے، اس لیے کہ عام طور پر راس المال کی دو صورتیں ہیں (۱) یا تو وہ از قبیل نقود یعنی دراہم ودنانیر کے قبیل سے ہوگا (۲) یا وہ از قبیل اعیان مثلاً حیوان اور کپڑے وغیرہ کی جنس سے ہوگا۔ اب اگر پہلی شکل ہو یعنی راس المال از قبیل نقود ہو تو اس صورت میں دین کی بیع دین کے عوض ہوگی کیونکہ مسلم فیہ تو ادھار رہتی ہی ہے، اب اگر راس المال پر مجلس عقد میں قبضہ نہیں ہوگا تو ظاہر ہے کہ وہ بھی ادھار ہی رہے گا اور یہ ادھار کے عوض ادھار کی بیع ہوگی حالانکہ

صاحب شریعت حضرت محمد ﷺ نے ادھار کے عوض ادھار کی بیع سے منع فرمایا ہے، اس لیے اس فرمان گرامی کی وجہ سے مذکورہ صورت میں راس المال پر مجلس عقد میں قبضہ ضروری ہے ورنہ بیع سلم باطل ہوجائے گی۔

(۲) اور اگر دوسری صورت ہو یعنی راس المال از قبیل اعیان ہو تو اس پر بھی مجلسِ عقد میں قبضہ کرنا ضروری ہے، کیونکہ سلم اور سلف دونوں علی الترتیب اسلام اور اسلاف سے مشتق ہیں اور اسلام اور اسلاف کے لغوی معنی ہیں جلدی کرنا اسی وجہ سے بیع سلم کے اصطلاحی معنی ہیں موجل کے عوض معجّل کو لینا اور احکام شرعیہ میں چونکہ لغوی معنی کی رعایت کی جاتی ہے، اس لیے سلم کے ماخذ اور مشتق منہ یعنی اسلام اور اسلاف کی رعایت کرتے ہوئے مجلسِ عقد میں قبضہ کرنا ضروری ہے اور اگر قبضہ نہیں کیا گیا تو پھر وہی بیع الکالی بالکالی والی خرابی عود کرآئے گی۔

اس سلسلے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ رب السلم کی طرف سے راس المال کی سپردگی ضروری ہے تا کہ مسلم الیہ اس پر قبضہ کر کے اس میں تصرف کر سکے اور ظاہر ہے کہ یہ قبضہ مجلس عقد ہی میں ممکن ہوگا، غیر مجلس میں اس کا امکان نہیں ہے، اس لیے اس حوالے سے بھی مجلس عقد میں راس المال پر قبضہ ضروری ہے، اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ اگر عقد سلم میں رب السلم یا مسلم الیہ میں سے کسی ایک کے لیے خیار کی شرط لگائی گئی تو عقد درست نہیں ہوگا، کیونکہ ہم نے راس المال پر قبضہ کو مجلس عقد میں ضروری قرار دیا ہے حالانکہ خیار مدت خیار تک تمامیت قبضہ سے مانع ہوتا ہے؛ کیونکہ خیار کی وجہ سے عقد کا حکم یعنی ملکیت ثابت نہیں ہوتی اور جب ملکیت ہی ثابت نہیں ہوگی تو ظاہر ہے کہ مسلم الیہ راس المال میں تصرف بھی نہیں کر سکے گا اور اس طرح وہ مسلم فیہ کی سپردگی پر بھی قادر نہیں ہوگا جب کہ مسلم الیہ کے لیے مسلم فیہ کی سپردگی پر قادر ہونا لازم اور ضروری ہے۔

و کذا الخ: فرماتے ہیں کہ جس طرح بیع سلم میں خیار شرط صحیح نہیں ہے اسی طرح اس میں خیار رویت بھی صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ بیع سلم میں خیار رویت کا کوئی فائدہ نہیں ہے، کیونکہ خیار رویت کا مقصد یہ ہے کہ رب السلم مسلم فیہ کو دیکھ کر اسے حاصل کرے اور اگر پسند خاطر نہ ہو تو اسے واپس کردے۔ چنانچہ اگر رب السلم اسے واپس کردے گا تو مسلم فیہ دوبارہ مسلم الیہ کے ذمے واجب ہوجائے گی اور اگر پسند نہ ہوگی تو سہ بارہ واپس کرے گا اور اس طرح غیر متناہی طور پر مسلم الیہ کے ذمے مسلم فیہ واجب ہوتی رہے گی اور کبھی بھی عقد مکمل نہیں ہو سکے گا، اسی لیے فرمایا گیا کہ بیع سلم میں خیار رویت بھی صحیح نہیں ہے۔

بخلاف خیار العیب الخ: ماقبل سے استثناء کرتے ہوئے صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ خیار شرط اور خیار رویت کے بالمقابل خیار عیب مشروع ہے اور اگر مسلم فیہ میں رب السلم کو کوئی عیب نظر آئے تو اس عیب کی وجہ سے رب السلم مسلم فیہ کو واپس کرنے کا حق دار ہے، اور عقد سلم میں خیار عیب کے مشروع ہونیکی دلیل یہ ہے کہ خیار عیب اتمام قبضہ سے مانع نہیں ہوتا، اس لیے کہ قبضہ صفقہ سے پورا ہوتا ہے اور صفقہ کی تمامیت عاقدین کی رضامندی سے ہوجاتی ہے، اسی لیے خیار عیب کو عقد سلم میں مشروع قرار دیا گیا ہے۔

ولو أسقط الخ: اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے، یعنی رب السلم اور مسلم الیہ میں سے کسی نے عقد سلم میں خیار شرط لگا لیا لیکن پھر مجلس عقد ہی میں افتراق سے پہلے اس نے اسے ساقط کردیا اور اس وقت تک راس المال مسلم الیہ کے پاس موجود ہو تو ہمارے یہاں عقد صحیح ہوجائے گا، اس لیے کہ فقہ کا ضابطہ ہے **ما جاء لعذر بطل بزواله** یعنی جو چیز کسی عذر کی وجہ سے پیش آتی ہے

وہ اس کے زوال سے باطل ہو جاتی ہے، اس کے برخلاف امام زفر رحمۃ اللہ علیہ، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ، امام مالک اور امام احمدؒ کے یہاں راس المال موجود ہونے کے باوجود عقد سلم جائز نہیں ہوگا۔

وَجُمْلَةُ الشُّرُوْطِ جَمَعُوْهَا فِيْ قَوْلِهِمْ إِعْلَامُ رَأْسِ الْمَالِ وَتَعْجِيْلِهِ وَإِعْلَامُ الْمُسْلَمِ فِيْهِ وَتَاجِيْلِهِ وَبَيَانُ مَكَانِ الْإِيْفَاءِ وَالْقُدْرَةُ عَلٰى تَحْصِيْلِهِ، فَإِنْ أَسْلَمَ مِائَتَيْ دِرْهَمٍ فِيْ كُرِّحِنْطَةٍ مِائَةٌ مِّنْهَا دَيْنٌ عَلَى الْمُسْلَمِ إِلَيْهِ وَمِائَةٌ نَقْدٌ فَالسَّلَمُ فِيْ حِصَّةِ الدَّيْنِ بَاطِلٌ لِفَوَاتِ الْقَبْضِ، وَيَجُوْزُ فِيْ حِصَّةِ النَّقْدِ لِاسْتِجْمَاعِ شَرَائِطِهِ وَلَا يَشِيْعُ الْفَسَادُ، لِأَنَّ الْفَسَادَ طَارٍ، إِذِ السَّلَمُ وَقَعَ صَحِيْحًا، وَلِهٰذَا لَوْنَقَدَ رَأْسَ الْمَالِ قَبْلَ الْإِفْتِرَاقِ صَحَّ إِلَّا أَنَّهُ يَبْطُلُ بِالْإِفْتِرَاقِ كَمَا بَيَّنَّا، وَهٰذَا لِأَنَّ الدَّيْنَ لَايَتَعَيَّنُ فِي الْبَيْعِ أَلَا تَرٰى أَنَّهُمَا لَوْتَبَايَعَا عَيْنًا بِدَيْنٍ ثُمَّ تَصَادَقَا أَنْ لَّا دَيْنَ لَا يَبْطُلُ الْبَيْعُ فَيَنْعَقِدُ صَحِيْحًا.

ترجمہ: اور حضرات مشائخ رحمہم اللہ نے بیع سلم کی تمام شرطوں کو اپنے اس قول میں جمع کر دیا ہے راس المال سے مطلع کرنا، اسے فوری طور پر دینا، مسلم فیہ کو متعین کرنا اور اسے ادھار کرنا، مقام ادائیگی کو بیان کرنا اور قدرت علی التحصیل کو واضح کرنا، چنانچہ اگر کسی نے دوسو دراہم کا ایک کر گندم میں عقد سلم کیا جن میں سے سو دراہم مسلم الیہ کے ذمے دین ہوں اور سو دراہم نقد ہوں تو دین والے حصہ میں عقد سلم باطل ہے، اس لیے کہ قبضہ فوت ہے اور نقد والے حصے میں عقد جائز ہے، اس لے کہ (اس میں) عقد کی تمام شرطیں جمع ہیں اور فساد پھیلنے والا نہیں ہے، اس لیے کہ وہ طاری ہے کیونکہ عقد سلم صحیح ہو کر واقع ہوا ہے۔ اسی لیے اگر رب السلم نے جدائی سے پہلے راس المال نقد دے دیا تو عقد صحیح ہو جائے گا، لیکن جدائی کی وجہ سے عقد باطل ہو جائے گا اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔

اور یہ اس وجہ سے ہے کہ بیع میں دین متعین نہیں ہوتا، کیا دیکھتے نہیں کہ اگر عاقدین نے عین کو دین کے عوض فروخت کر دیا پھر دونوں نے اتفاق کرلیا کہ دین نہیں تھا تو بیع باطل نہیں ہوگی اور صحیح منعقد ہوگی۔

اللغات:

﴿إعلام﴾ بتانا، مطلع کرنا۔ ﴿تعجیل﴾ جلدی کرنا۔ ﴿تأجیل﴾ مؤخر کرنا۔ ﴿إیفاء﴾ ادائیگی۔ ﴿کرّ﴾ بوری۔ ﴿حنطة﴾ گندم۔ ﴿لا یشیع﴾ نہیں پھیلے گا، نہیں سرایت کرے گا۔ ﴿افتراق﴾ علیحدگی، جدائی۔

رأس المال معلوم ہونے کی شرط:

فرماتے ہیں کہ حضرات فقہاء ومشائخ نے استحضار اور اختیار کے پیش نظر بیع سلم کی تمام شرطوں کو جمع کر دیا ہے اور نہایت مختصر عبارت میں انھیں بیان کر کے دریا بکوزہ والا کام انجام دے دیا ہے چنانچہ إعلام رأس المال کے جملے سے راس المال کی جنس، نوع صفت وغیرہ بیان کر دیا ہے، **تعجیلہ** کے فرمان سے اس کا معجل اور فوری طور پر واجب الاداء ہونا بیان کیا ہے، **إعلام المسلم فیه** سے مسلم فیہ کی جنس، نوع، صفت اور مقدار وغیرہ کو بیان کر دیا گیا ہے، **تاجیلہ** سے مسلم فیہ کا میعادی اور ادھار ہونا بیان کر دیا گیا ہے۔

بیان مکان الإیفاء سے مسلم فیہ اداء کرنے کے مقام کی وضاحت ضروری قرار دے دی گئی ہے اور والقدرۃ علی تحصیله سے مسلم فیہ کے وقت عقد سے لیکر وقت اداء تک بازار میں دستیاب ہونے کی طرف اشارہ کردیا گیا ہے۔ اب آپ کا کام ہے کہ آپ انھیں یادرکھیں بالخصوص امتحان کے مواقع پر انھیں ذہن میں رکھ کرہی امتحان گاہ جائیں۔

فإن اسلم الخ: اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے ایک کُر گندم میں دوسو دراہم کا عقد سلم کیا اوران میں سے سو دراہم نقد اداء کردیا اور سو دراہم ادھار کردیا تو اس صورت میں صرف حصۂ نقد والے سو دراہم میں عقد سلم صحیح ہوگا اور حصۂ ادھار والے دراہم میں عقد صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ صحت سلم کے لیے مجلس عقد میں راس المال پر قبضہ ضروری ہے حالانکہ جو سو دراہم ادھار ہیں ان پر مجلسِ عقد میں قبضہ نہیں ہوگا اس لیے ان سو دراہم میں تو عقد سلم درست نہیں ہوگا، البتہ جو سو دراہم نقد میں چونکہ ان پر قبضہ ہوگیا ہے اور اس کے علاوہ اس میں بیع سلم کی تمام شرطیں موجود بھی ہیں، اس لیے ان میں بیع سلم درست اور جائز ہوگی۔

ولا یشیع الفساد الخ: یہاں سے امام زفر رالیٹھیہ کے قول کا جواب دیا گیا ہے، امام زفر رالیٹھیہ صورت مسئلہ میں بیع سلم کو جائز نہیں قرار دیتے اور علت یہ بیان کرتے ہیں کہ جب صورتِ مسئلہ کی ایک شق یعنی ادھار والے حصے میں عقد فاسد ہے تو دوسرے حصے میں بھی عقد فاسد ہوگا اور ایک کا فساد دوسرے کی طرف سرایت کرجائے گا، لیکن ہماری طرف سے امام زفر رالیٹھیہ کا جواب یہ ہے کہ یہاں حصۂ ادھار والے دراہم میں جو فساد ہے وہ حتمی اور یقینی نہیں ہے، بل کہ عارضی اور طاری ہے، کیونکہ صورت مسئلہ میں نفسِ عقد صحیح منعقد ہوا ہے مگر چونکہ راس المال میں سے ۱۰۰/ دراہم ادھار ہیں، اس لیے ان پر قبضہ نہ ہونے کی وجہ سے عقد صحت پر باقی نہیں رہا اور ہوسکتا ہے کہ رب السلم ماتقی ۱۰۰/ دراہم بھی اسی مجلس میں اداء کردے اور پورا عقد درست ہوجائے، اس لیے صورت مسئلہ کی دوسری شق یعنی ادھار والے سو دراہم میں جو فساد ہے وہ طاری ہے اور آپ کو معلوم ہے کہ فساد طاری بقدر مفسد اور موضع فساد تک محدود رہتا ہے، اس لیے یہ فساد صرف حصۂ ادھار والے دراہم میں موثر ہوگا اور حصہ نقد والے دراہم میں اس کا کوئی اثر نہیں ہوگا اور ان دراہم میں بیع سلم درست اور جائز ہوگی۔

الا أنه الخ: فرماتے ہیں کہ اگر مجلس عقد میں جدا ہونے سے پہلے رب السلم نے ادھار رأس المال کو اداء کردیا تو پورے میں عقد صحیح ہوجائے گا اور اگر افتراق کے بعد یا اس کے بھی بعد ادھار راس المال کو اداء کیا تو اس صورت میں عقد سلم باطل ہوجائے گا کیونکہ راس المال پر قبضہ کرنا شرط ہے اور وہ شرط یہاں مفقود ہورہی ہے۔ صاحب ہدایہ نے لما بینا سے اسی طرف اشارہ کیا ہے۔

وهذا لأن الخ: یہاں سے یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ اوپر جو ہم نے رأس المال کے ۱۰۰/ دراہم نقد اور (۱۰۰) سو دراہم ادھار ہونے کی صورت میں ابتداء بیع سلم کو درست قرار دیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نقود اگر عین ہوں تو بھی بیع میں متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے، لہٰذا جب عین ہونے کی صورت میں نقود متعین نہیں ہوتے تو دین ہونے کی صورت میں بدرجۂ اولیٰ متعین نہیں ہوں گے، لہٰذا انھیں خواہ مطلق ذکر کیا جائے اور خواہ عین اور دین کے نام کے ساتھ ذکر کیا جائے بہر دو صورت عقد درست ہوگا، اب اگر رب السلم مجلس عقد کے اندر مسلم الیہ کو ادھار والا راس المال اداء کردیتا ہے تو اس میں بھی عقد سلم صحیح ہوجائے گا اور اگر نہیں اداء کرتا تو اس میں عقد سلم درست نہیں ہوگا، لیکن نقد والے حصے میں تو سو فی صد عقد درست اور جائز ہوگا۔

صاحب ہدایہ ایک مثال کے ذریعے اسے سمجھاتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر سلمان پر نعمان نے ایک ہزار قرض کا دعویٰ کیا

اور سلمان نے اسے تسلیم کرتے ہوئے اسی ایک ہزار کے عوض نعمان سے اس کا ایک غلام لے لیا پھر دونوں کو یاد آیا کہ نعمان کا قرضہ تو اداء ہو چکا ہے تو اب ظاہر ہے کہ یہ بیع ادھار ثمن کے عوض ہوئی اور درست ہوئی، اب اگر نعمان غلام کی قیمت سلمان کو دیدیتا ہے تو یہ بیع مکمل ہو جائے گی، اس سے بھی معلوم ہوا کہ دین کے عوض جو بیع کی جاتی ہے وہ ابتداء صحیح ہوتی ہے، اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی ابتداء بیع سلم صحیح ہوگی۔

قَالَ وَلَا يَجُوْزُ التَّصَرُّفُ فِيْ رَأْسِ مَالِ السَّلَمِ وَالْمُسْلِمِ فِيْهِ قَبْلَ الْقَبْضِ، أَمَّا الْأَوَّلُ فَلِمَا فِيْهِ مِنْ تَفْوِيْتِ الْقَبْضِ الْمُسْتَحِقِّ بِالْعَقْدِ، وَأَمَّا الثَّانِيْ فَلِأَنَّ الْمُسْلَمَ فِيْهِ مَبِيْعٌ، وَالتَّصَرُّفُ فِي الْمَبِيْعِ قَبْلَ الْقَبْضِ لَا يَجُوْزُ، وَلَا يَجُوْزُ الشِّرْكَةُ وَالتَّوْلِيَةُ فِي الْمُسْلَمِ فِيْهِ، لِأَنَّهُ تَصَرُّفٌ فِيْهِ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ قبضہ سے پہلے بیع سلم کے راس المال اور مسلم فیہ میں تصرف کرنا جائز نہیں ہے، رہا پہلا تو اس وجہ سے کہ اس میں (تصرف کرنے سے) اس قبضے کو فوت کرنا ہے جو عقد کی وجہ سے واجب ہوا ہے، رہا دوسرا تو اس وجہ سے کہ اس عقد میں مسلم فیہ مبیع ہوتی ہے اور قبضہ سے پہلے مبیع میں تصرف کرنا جائز نہیں ہے۔ اور مسلم فیہ میں شرکت اور تولیہ جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ بھی مسلم فیہ میں تصرف کرنا ہے۔

اللغات:

﴿مسلم فيه﴾ بیع سلم کا مبیع، معقود علیہ۔ ﴿تفويت﴾ فوت کرنا، ضائع کرنا۔

قبضہ سے پہلے بدلین میں تصرف کرنے کا حکم:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ راس المال اور مسلم فیہ پر قبضہ تام ہونے سے پہلے ان میں کسی بھی طرح کا تصرف درست اور جائز نہیں ہے، چنانچہ قبضہ سے پہلے نہ تو مسلم الیہ رأس المال میں تصرف کر سکتا ہے اور نہ ہی رب السلم مسلم فیہ میں تصرف کر سکتا ہے، راس المال میں تصرف کے عدم جواز کی دلیل یہ ہے کہ اگر قبضہ سے پہلے اس میں تصرف کیا گیا تو اس سے اس قبضہ کو فوت کرنا لازم آئے گا جو عقد کی وجہ سے واجب ہوا ہے اور صحتِ عقد کے لیے چونکہ قبضہ ضروری ہے، اس لیے اگر قبل القبض تصرف کو جائز قرار دیدیں تو عقد سلم ہی فاسد ہو جائے گا۔

اور مسلم فیہ میں قبل القبض تصرف کے عدم جواز کی دلیل یہ ہے کہ مسلم فیہ مبیع ہوتی ہے اور مبیع میں قبل القبض تصرف کرنا جائز نہیں ہے، اس لیے مسلم فیہ میں بھی قبل القبض تصرف جائز نہیں ہے۔

اسی طرح قبضہ سے پہلے مسلم فیہ میں شرکت اور تولیہ کرنا بھی جائز نہیں ہے، یعنی نہ تو رب السلم کسی دوسرے سے نصف یا ربع رأس المال کی مقدار لیکر اسے مسلم فیہ میں شریک کر سکتا ہے اور نہ ہی کسی دوسرے سے پورے راس المال کی رقم لیکر اسے مسلم فیہ لینے کا مالک بنا سکتا ہے، کیونکہ یہ دونوں چیزیں از قبیل تصرف ہیں اور ابھی آپ نے پڑھا ہے کہ مسلم فیہ میں کسی بھی طرح کا تصرف درست اور جائز نہیں ہے۔

فَإِنْ تَقَايَلَا السَّلَمَ لَمْ يَكُنْ لَهُ أَنْ يَشْتَرِيَ مِنَ الْمُسْلَمِ إِلَيْهِ بِرَأْسِ الْمَالِ شَيْئًا حَتّٰى يَقْبِضَهُ كُلَّهُ لِقَوْلِهِ[1] عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا ((تَأْخُذْ إِلَّا سَلَمَكَ أَوْ رَأْسَ مَالِكَ أَيْ عِنْدَ الْفَسْخِ))، وَلِأَنَّهُ أَخَذَ شِبْهًا بِالْمَبِيْعِ فَلَا يَحِلُّ التَّصَرُّفُ فِيْهِ قَبْلَ قَبْضِهِ، وَهٰذَا لِأَنَّ الْإِقَالَةَ بَيْعٌ جَدِيْدٌ فِيْ حَقِّ ثَالِثٍ وَلَا يُمْكِنُ جَعْلُ الْمُسْلَمِ فِيْهِ مَبِيْعًا لِسُقُوْطِهِ فَجُعِلَ رَأْسُ الْمَالِ مَبِيْعًا، لِأَنَّهُ دَيْنٌ مِثْلُهُ إِلَّا أَنَّهُ لَا يَجِبُ قَبْضُهُ فِي الْمَجْلِسِ، لِأَنَّهُ لَيْسَ فِيْ حُكْمِ الْاِبْتِدَاءِ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ، وَفِيْهِ خِلَافُ زُفَرَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ، وَالْحُجَّةُ عَلَيْهِ مَا ذَكَرْنَاهُ.

ترجمه: پھر اگر عاقدین نے بیع سلم کا اقالہ کرلیا تو رب السلم کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ راس المال کے عوض مسلم الیہ سے کوئی چیز خریدے یہاں تک راٗس المال پر قبضہ کرلے، اس لیے کہ آپ ﷺ کا ارشادِ گرامی ہے اپنے سلم یا اپنے راس المال کے علاوہ کچھ مت لے یعنی بوقت فسخ، اور اس لیے کہ راس المال نے مبیع کے ساتھ مشابہت اختیار کرلیا ہے لہٰذا قبضہ سے پہلے اس میں تصرف حلال نہیں ہوگا، اور یہ اس وجہ سے ہے کہ اقالہ تیسرے شخص کے حق میں بیع جدید ہے اور مسلم فیہ کے ساقط ہونے کی وجہ سے اسے مبیع بنانا ممکن نہیں ہے اس لیے راس المال کو مبیع قرار دیا گیا، کیونکہ وہ بھی مسلم فیہ کی طرح دین ہے، مگر مجلس میں اس پر قبضہ کرنا ضروری نہیں ہے، کیونکہ یہ من کل وجہ ابتداء کے حکم میں نہیں ہے۔ اور اس میں امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے اور ان کے خلاف ہماری بیان کردہ دلیل حجت ہے۔

اللغات:

﴿تقایلا﴾ دونوں نے بیع کو الٹالیا، اقالہ کرلیا۔

تخريج:

[1] اخرجه دارقطنی فی کتاب البیوع، حدیث رقم: ۲۹۵۸.

سلم میں اقالہ کرنا:

اس سے پہلے یہ بات آچکی ہے کہ راس المال اور مسلم فیہ میں قبل القبض تصرف کرنا جائز نہیں ہے، اسی پر متفرع کرکے یہاں یہ مسئلہ بیان کررہے ہیں کہ اگر رب السلم اور مسلم الیہ نے بیع سلم کو فسخ کرلیا اور رب السلم نے مسلم الیہ کو راس المال دے دیا تھا تو اب جب تک رب السلم اپنے دیے ہوئے راس المال کو مسلم الیہ سے واپس لیکر اس پر قبضہ نہیں کرلیتا اس وقت وہ اس میں تصرف کرنے کا مجاز نہیں ہے، اس لیے فرمایا گیا کہ قبل القبض رب السلم کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ راٗس المال کے عوض مسلم الیہ سے کوئی چیز خریدے، کیونکہ حدیث پاک میں اس سے منع کیا گیا ہے چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا لاتأخذ إلاّ سلمك أو رأس مالك یعنی اگر عقد سلم مکمل ہوجائے تو رب السلم صرف مسلم فیہ کو لے اور اگر عقد سلم فسخ ہوجائے تو رب السلم کے لیے صرف اپنا راس المال لینے کی اجازت ہے اور اس کے علاوہ کسی چیز کا تبادلہ درست نہیں ہے۔

اس سلسلے کی دوسری اور عقلی دلیل یہ ہے کہ اقالہ کی وجہ سے راس المال مبیع کے مشابہ ہوگیا بایں طور کہ اقالہ عاقدین کے علاوہ

تیسرے شخص کے حق میں بیع جدید ہے اور بیع میں مبیع کا موجود ہونا ضروری ہے اور اقالہ کی وجہ سے مسلم فیہ مسلم الیہ کے ذمے سے ساقط ہوگئی ہے، اس لیے وہ مبیع نہیں ہوسکتی، لہٰذا انعقادِ عقد کے لیے راس المال کو مبیع بنانا ضروری ہے اور چونکہ مسلم فیہ کی طرح راس المال بھی دین ہوتا ہے اس لیے اس حوالے سے اسے مبیع قرار دینا درست ہے اور آپ کو معلوم ہے کہ قبضہ کرنے سے پہلے مبیع میں تصرف کرنا جائز نہیں ہے، اس لیے رأس المال میں بھی قبل القبض تصرف کرنا درست اور جائز نہیں ہے۔

إلا أنه لایجب الخ: یہاں سے ایک سوال مقدر کا جواب دیا گیا ہے، سوال یہ ہے کہ اقالہ جب عاقدین کے علاوہ تیسرے شخص کے حق میں بیع ہے تو چونکہ یہ بیع سلم کا اقالہ ہے، اس لیے تیسرے کے حق میں بھی یہ سلم ہوگا اور بیع سلم میں مجلسِ عقد کے اندر راس المال پر قبضہ کرنا شرط ہے اس لیے اس میں بھی مجلس میں قبضہ کرنا شرط ہونا چاہیے، حالانکہ آپ نے اسے شرط نہیں قرار دیا ہے؟ ایسا کیوں ہے؟۔

اسی کا جواب دیتے ہوئے صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مجلس عقد میں اس سلم کے رأس المال پر قبضہ کرنا شرط ہے جو من کل وجہ سلم ہو اور اقالہ من کل وجہ سلم نہیں ہے، کیونکہ یہ ابتداءً بیع سلم نہیں ہے، اس لیے اس میں مجلسِ عقد میں رأس المال پر قبضہ ضروری نہیں ہوگا۔

وفیه خلاف زفر رحمۃ اللہ علیہ الخ: فرماتے ہیں کہ اصل صورت مسئلہ میں امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے، امام زفر فرماتے ہیں کہ اگر عاقدین (رب السلم اور مسلم الیہ) نے بیع سلم کا اقالہ کرلیا تو اقالہ کے بعد رب السلم کو یہ حق ہے کہ وہ قبضے سے پہلے رأس المال کے عوض مسلم الیہ سے کوئی چیز خرید لے، کیونکہ اقالہ کے بعد رأس المال مسلم الیہ کے پاس دین ہوگیا ہے، لہٰذا جس طرح دیگر دیون کے عوض کوئی چیز خریدنا جائز ہے اسی طرح اس دین کے عوض بھی خریداری جائز اور درست ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے خلاف ہماری بیان کردہ نقلی اور عقلی حدیث حجت اور دلیل ہے۔

قَالَ وَمَنْ أَسْلَمَ فِيْ كُرِّ حِنْطَةٍ فَلَمَّا حَلَّ الْأَجَلُ اِشْتَرَى الْمُسْلَمُ إِلَيْهِ مِنْ رَجُلٍ كُرًّا وَأَمَرَ رَبَّ السَّلَمِ بِقَبْضِهِ قَضَاءً لَمْ يَكُنْ قَضَاءً، وَإِنْ أَمَرَهُ أَنْ يَقْبِضَهُ لَهُ ثُمَّ يَقْبِضَهُ لِنَفْسِهِ فَاكْتَالَهُ ثُمَّ اكْتَالَهُ لِنَفْسِهِ جَازَ، لِأَنَّهُ اجْتَمَعَتِ الصَّفْقَتَانِ بِشَرْطِ الْكَيْلِ فَلَابُدَّ مِنَ الْكَيْلِ مَرَّتَيْنِ نَهْيِ ① النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ بَيْعِ الطَّعَامِ حَتّٰى يَجْرِيَ فِيْهِ صَاعَانِ، وَهٰذَا هُوَ مَحْمَلُ الْحَدِيْثِ عَلٰى مَا مَرَّ، وَالسَّلَمُ وَإِنْ كَانَ سَابِقًا لٰكِنْ قَبْضَ الْمُسْلَمِ فِيْهِ لَاحِقٌ وَأَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ ابْتِدَاءِ الْبَيْعِ، لِأَنَّ الْعَيْنَ غَيْرُ الدَّيْنِ حَقِيْقَةً، وَإِنْ جَعَلَ عَيْنَهُ فِيْ حَقِّ حُكْمٍ خَاصٍّ وَهُوَ حُرْمَةُ الْإِسْتِبْدَالِ فَيَسْتَحِقُّ الْبَيْعَ بَعْدَ الشِّرٰى، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ سَلَمًا وَكَانَ قَرْضًا فَأَمَرَهُ بِقَبْضِ الْكُرِّ جَازَ، لِأَنَّ الْقَرْضَ إِعَارَةٌ، وَلِهٰذَا يَنْعَقِدُ بِلَفْظِ الْإِعَارَةِ فَكَانَ الْمَرْدُوْدُ عَيْنَ الْمَأْخُوْذِ مُطْلَقًا حُكْمًا فَلَا يَجْتَمِعُ الصَّفْقَتَانِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں جس شخص نے ایک کر گندم میں عقد سلم کیا پھر جب (ادائے مسلم فیہ کی میعاد) آگئی تو مسلم الیہ نے ایک آدمی سے ایک کر گندم خریدا اور رب السلم کو اپنا حق اداء کرنے کے لیے اس پر قبضہ کرنے کا حکم دیا تو یہ اداء نہیں ہوگا، اور اگر اسے یہ حکم دیا کہ

پہلے وہ مسلم الیہ کے لیے قبضہ کرلے پھر اپنے لیے قبضہ کرے چنانچہ رب السلم نے اسے مسلم الیہ کے واسطے کیل کیا پھر اپنے لیے اسے کیل کیا تو جائز ہے، کیونکہ بشرط الکیل دو صفقہ جمع ہوگئے، اس لیے دو مرتبہ کیل کرنا ضروری ہے، اس لیے کہ آپ ﷺ نے اناج کی بیع سے منع فرمایا ہے یہاں تک کہ اس میں دو صاع جاری ہوجائیں اور یہی حدیث کا محمل ہے جیسا کہ گزر چکا ہے۔

اور بیع سلم اگر چہ سابق ہے لیکن مسلم فیہ پر قبضہ بعد میں ہوا ہے اور یہ ابتدائے بیع کے درجے میں ہے، کیونکہ عین دین کے خلاف ہے، اگر چہ ایک خاص حکم یعنی استبدال کے حرام ہونے میں عین کو دین قرار دیا گیا ہے، لہٰذا خریدنے کے بعد فروخت کرنا متحقق ہوجائے گا۔ اور اگر سلم نہ ہوا اور قرض ہو پھر قرض دار نے (گندم خرید کر) کُر پر قبضہ کرنے کا حکم دیا تو یہ جائز ہے، اس لیے کہ قرض اعارہ ہے اسی لیے لفظِ اعارہ سے قرض منعقد ہوجاتا ہے، لہٰذا جو واپس کیا گیا ہے بحکم شرع وہ مطلقاً وہی ہے جو لیا گیا تھا لہٰذا دو صفقہ جمع نہیں ہوں گے۔

اللغات:

﴿کرّ﴾ بوری۔ ﴿حنطة﴾ گندم۔ ﴿حلّ﴾ آ گئی۔ ﴿اجل﴾ میعاد، مقررہ مدت۔ ﴿اکتاله﴾ اس کو ناپ لے۔ ﴿صفقة﴾ عقد، ایک معاملہ۔ ﴿إعارة﴾ ادھار پر دینا۔

تخریج:

❶ اخرجه ابن ماجه فی کتاب التجارات باب النهی عن بیع الطعام قبل ما لم یقبض، حدیث رقم: ۲۲۲۸.

توضیح:

صورت مسئلہ کو سمجھنے سے پہلے یہ مثال ذہن میں رکھیے (۱) زید رب السلم ہے (۲) نعمان مسلم الیہ ہے (۳) سلمان بائع ہے، مسئلے کا حاصل یہ ہے کہ زید اور نعمان نے ایک کر گندم میں عقد سلم کیا اور مسلم فیہ کی ادائیگی کے لیے ایک ماہ کی میعاد مقرر کیا، اب جب ایک ماہ پورا ہونے کو ہوا تو مسلم الیہ یعنی نعمان نے سلمان سے ایک کر گندم خریدا اور اسے بائع یعنی سلمان کے پاس چھوڑ دیا، پھر جب رب السلم یعنی زید نے مسلم الیہ سے مسلم فیہ کا مطالبہ کیا تو اس نے کہا کہ سلمان کے پاس میرا ایک کر گندم ہے تم اسے لے لو چنانچہ رب السلم نے سلمان سے جو بائع ہے ایک کر گندم لیکر اس پر قبضہ کرلیا تو یہ قبضہ مسلم فیہ کی ادائیگی میں معتبر نہیں ہوگا اور رب السلم سے مسلم الیہ کا حق ساقط نہیں ہوگا، بلکہ وہ حسب سابق اس پر واجب الاداء رہے گا۔

اور اگر مسلم الیہ نے رب السلم سے یہ کہا کہ سلمان بائع کے پاس میرا ایک کر گندم ہے تم میری طرف سے وکیل بن کر پہلے اسے میرے لیے قبضہ کرلو اس کے بعد اپنے لیے قبضہ کرلو چنانچہ اس مرتبہ رب السلم نے اس ایک کر گندم کو پہلے مسلم الیہ کے لیے کیل کرکے اس پر قبضہ کیا، اس کے بعد اپنے لیے کیل کرکے اس پر قبضہ کیا تو اس صورت میں مسلم فیہ کی ادائیگی ہوجائے گی اور اب رب السلم مسلم الیہ کے حق سے سبکدوش ہوجائے گا۔

صاحب ہدایہ اس کی علت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہاں کیل کی شرط کے ساتھ دو صفقے جمع ہوگئے چنانچہ پہلا صفقہ تو رب السلم اور مسلم الیہ کے درمیان عقد سلم کے نام سے ہوا اور دوسرا صفقہ مسلم الیہ اور بائع آخر کے درمیان بیع وشراء کے ذریعے ہوا

اور دونوں جگہ گندم ہی معقود علیہ ٹھہرا ہے اور گندم کی مقدار وغیرہ کیل کے ذریعے معلوم ہوگی، اس لیے جب یہاں دو عقد ہیں تو ظاہر ہے کہ دو مرتبہ کیل بھی ضروری ہوگا، کیونکہ حدیث پاک میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو مرتبہ جریانِ صاع سے پہلے اناج کی خرید وفروخت سے منع فرمایا ہے چنانچہ حکم یہ ہے کہ جب اسے خریدے تو ناپ کر خریدے اور پھر جب وہ بائع بن کر کسی کے ہاتھ فروخت کرے تو ناپ کر فروخت کرے، اسی لیے صورت مسئلہ کی دوسری شق کو ہم نے جائز قرار دیا ہے، کیونکہ اس میں دو مرتبہ کیل جاری ہوا ہے اور پہلی شق میں چونکہ کیل کا نام ونشان نہیں ہے، اس لیے ہم نے اس صورت پر عدم جواز کا ٹھپہ لگایا ہے۔

وهذا الخ: فرماتے ہیں کہ باب المرابحۃ اور تولیۃ میں جہاں یہ حدیث گزری ہے اس کا بھی یہی مفہوم ومطلب ہے جو ہم نے ابھی بیان کیا ہے۔

والسلم وإن كان الخ: یہاں سے ایک سوالِ مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ آپ نے یہاں دو صفقہ جمع ہونے کی بات کہی ہے وہ ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ یہاں رب السلم اور مسلم الیہ کے درمیان جو عقد ہوا ہے یعنی عقد سلم وہ بہت پہلے ہوا ہے۔ اور مسلم الیہ اور بائع کے درمیان جو عقد بیع ہوا ہے وہ عقد سلم کے بہت بعد ہوا ہے، اس لیے یہاں اجتماعِ صفقتین نہیں ہے اور جب اجتماع صفقتین نہیں ہے تو ظاہر ہے کہ صورت مسئلہ کی شکل اول میں بھی مسلم الیہ مسلم فیہ کی ادائیگی سے بری الذمہ ہے حالانکہ آپ نے اس صورت میں مسلم الیہ کو مسلم فیہ کی دائیگی سے بری نہیں مانا ہے، آخر کیوں؟۔

اسی کا جواب دیتے ہوئے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ عقد سلم کا عقد بیع سے پہلے اور بہت پہلے ہونا، ہمیں بھی تسلیم ہے لیکن اس وقت وہ عقد مکمل نہیں ہوا تھا، کیونکہ معقود علیہ یعنی مسلم فیہ میعادی تھی اور معقود علیہ پر رب السلم کا قبضہ عقد بیع کے بعد ہوا ہے اور مسلم فیہ پر قبضہ ابتدائے بیع کے درجے میں ہوتا ہے، کیونکہ مسلم فیہ مسلم الیہ کے ذمے دین ہوتی ہے، حالانکہ صورت مسئلہ میں رب السلم نے بائع سے لیکر جس کُر پر قبضہ کیا ہے وہ عین ہے اور مالِ عین اور مالِ دین میں زمین آسمان کا فرق ہے تو گویا رب السلم نے دین یعنی مسلم فیہ پر قبضہ سے پہلے اُس کے عوض مالِ عین لیا ہے اور آپ کو معلوم ہے مسلم فیہ پر قبضہ سے پہلے اس میں تصرف کرنا حرام ہے، اسی لیے مسلم فیہ میں حرام تصرف سے بچنے کے لیے شریعت نے صورت مسئلہ میں دین کو عین قرار دیا ہے، لیکن اس کے علاوہ دیگر مقامات میں مالِ عین کو مالِ دین کا غیر قرار دے کر دونوں میں فرق کیا گیا ہے اور ظاہر ہے کہ جب مال عین مال دین کا غیر ہوگا تو مسلم الیہ کا ایک کر گندم خریدنا اور پھر اسے عقد سلم کے تحت رب السلم کو دینا لازم آئے گا اور اس حوالے سے یہاں دو صفقوں کا اجتماع ہوگا اور جب دو صفقہ جمع ہوں گے تو دو مرتبہ کیل بھی ضروری ہوگا۔

وإن لم يكن سلما الخ: اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر صورت مسئلہ سلم سے متعلق نہ ہو، بلکہ قرض سے متعلق ہو مثلا ایک آدمی نے دوسرے سے ایک کر گندم قرض لیا، پھر قرض خواہ سے کہا کہ میں نے فلاں شخص سے ایک کر گندم خریدا ہے تم اس سے جا کر لے لو چنانچہ اس نے فلاں سے ایک کر گندم لے لیا اور ایک ہی مرتبہ کیل کر کے لیا تو اس صورت میں مقروض اپنے قرضے سے سبکدوش ہوجائے گا اور دو مرتبہ کیل کرنا ضروری نہیں ہوگا، کیونکہ قرض عاریت پر دینے کا نام ہے اسی لیے لفظِ اعارہ سے قرضہ منعقد ہوجاتا ہے اور جب قرضہ عاریت ہے تو ظاہر ہے کہ اس میں مقروض قرض خواہ کو جو قرضہ واپس کرے گا وہ اس کے دیئے ہوئے سابقہ قرضے کا عین ہوگا اور مقروض کی طرف سے قرض خواہ کو جس چیز پر قبضہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے اس سے بیع کا ثبوت نہیں ہوگا اور یہاں صرف

ایک ہی بیع ثابت ہوگی جو مقروض اور بائع کے درمیان ہوئی ہے اور چونکہ قرض دار اور قرض خواہ کے درمیان بیع نہیں ہوئی ہے، اس لیے یہاں اجتماع صفقتین بھی لازم نہیں آئے گا اور دو مرتبہ کیل ضروری نہیں ہوگا، بلکہ ایک ہی مرتبہ کیل کرنا کافی ہوگا اور مقروض قرض سے بری الذمہ ہو جائے گا۔

قَالَ وَمَنْ أَسْلَمَ فِيْ كُرٍّ فَأَمَرَ رَبُّ السَّلَمِ أَنْ يَكِيْلَهُ الْمُسْلَمُ إِلَيْهِ فِيْ غَرَائِرَ رَبِّ السَّلَمِ فَفَعَلَ وَهُوَ غَائِبٌ لَمْ يَكُنْ قَضَاءً، لِأَنَّ الْأَمْرَ بِالْكَيْلِ لَمْ يَصِحَّ، لِأَنَّهُ لَمْ يُصَادِفْ مِلْكَ الْآمِرِ، لِأَنَّ حَقَّهُ فِي الدَّيْنِ دُوْنَ الْعَيْنِ فَصَارَ الْمُسْلَمُ إِلَيْهِ مُسْتَعِيْرًا لِلْغَرَائِرِ مِنْهُ وَقَدْ جَعَلَ مِلْكَ نَفْسِهِ فِيْهَا فَصَارَ كَمَا لَوْ كَانَ عَلَيْهِ دَرَاهِمُ دَيْنٍ فَدَفَعَ إِلَيْهَا كَيْسًا لِيَزِنَهَا الْمَدْيُوْنُ فِيْهِ لَمْ يَصِرْ قَابِضًا.

ترجمہ: جس شخص نے ایک کر گندم میں بیع سلم کیا پھر رب السلم نے مسلم الیہ کو حکم دیا کہ وہ مسلم فیہ کو رب السلم کی تھیلیوں میں ناپ دے چنانچہ مسلم الیہ نے ایسی حالت میں یہ کام انجام دیا کہ رب السلم غائب تھا تو یہ ادائے واجب نہیں ہوگا، کیونکہ امر بالکیل درست نہیں ہے، اس لیے کہ اس امر نے آمر کی ملکیت کو نہیں پایا، کیونکہ آمر کا حق دین میں ہے نہ کہ عین میں اس لیے مسلم الیہ رب السلم سے تھیلیوں کو عاریت پر لینے والا ہو جائے گا حالانکہ اس نے ان تھیلوں میں اپنی ملکیت کو بھرا ہے، لہٰذا یہ ایسا ہو گیا جیسے اگر اس پر دراہم دین ہوں اور پھر قرض خواہ نے اسے اپنی تھیلی دے دی تا کہ مقروض ان دراہم مقروضہ کو اس میں وزن کر دے تو قرض خواہ اپنے قرضہ پر قبضہ کرنے والا نہیں ہوگا۔

اللغات:

﴿کرّ﴾ بوری۔ ﴿یکیل﴾ ناپ دے۔ ﴿غرائر﴾ تھیلے۔ ﴿لم یصادق﴾ نہیں واقع ہوئی، محاذی نہیں آئی۔ ﴿مستعیر﴾ ادھار لینے والا۔ ﴿کیس﴾ تھیلی۔ ﴿یزن﴾ وزن کر لے۔

رب السلم کا امر بالکیل قبضے کے حکم میں نہیں:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ نعمان اور سلمان نے آپس میں ایک کر گندم پر عقد سلم کا معاملہ کیا، نعمان رب السلم تھا اور سلمان مسلم الیہ، اس کے بعد رب السلم نے مسلم الیہ کو ایک تھیلی دی اور اس سے کہا کہ لو ایک کر گندم ناپ کر اس تھیلی میں بھر دو، چنانچہ مسلم الیہ نے رب السلم کے حکم کی تعمیل کرتے ہوئے اس کی عدم موجودگی میں اس کی دی ہوئی تھیلی میں ایک کر گندم بھر دیا، تو اس صورت میں مسلم الیہ مسلم فیہ کی ادائیگی سے بری الذمہ نہیں ہوگا اور مسلم فیہ اس کے ذمہ واجب الاداء رہے گی، اس لیے کہ مسلم الیہ کے ذمے رب السلم کا جو حق ہے وہ دین ہے عین نہیں ہے حالانکہ مسلم الیہ نے رب السلم کی تھیلیوں میں عین بھرا ہے اس لیے یہ مسلم فیہ کی ادائیگی نہیں ہوگی۔ اس لیے مسلم الیہ اپنے اوپر لازم شدہ حق سے بری الذمہ نہیں ہوگا۔

اور جس طرح مسلم الیہ کا یہ فعل مفید نہیں ہے اسی طرح رب السلم کا اپنی تھیلی میں اسے کیل کرنے کا حکم دینا بھی صحیح نہیں ہے، کیونکہ امر بالکیل اس کی ملکیت سے مل نہیں رہا ہے، اس لیے کہ اس کی ملکیت دین میں ہے نہ کہ عین میں اور دین ما وجب في

الذمة کا نام ہے جس سے ملکیت کا الحاق وانضمام دشوار ہے، لہذا یہ امر ہی صحیح نہیں ہے اور جب امر صحیح نہیں ہے تو یہ ایسا ہے گویا کہ مسلم الیہ نے رب السلم سے عاریت پر تھیلی لیکر اس میں اپنی ملکیت بھر دی ہو اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں وہ مسلم فیہ کی ادائیگی سے بری الذمہ نہیں ہوگا، اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی وہ مسلم فیہ کی ادائیگی سے بری الذمہ نہیں ہوگا۔

اور یہ بالکل ایسا ہے جیسے زید پر بکر کے (۱۰۰) سو دراہم قرض تھے پھر بکر نے زید کو ایک جھولا دیا تا کہ وہ اس میں بکر کے دراہم وزن کر کے رکھ دے تو ایسا کرنے سے بھی قرض دار قرض خواہ کے قرضہ سے بری الذمہ نہیں ہوگا اور قرض خواہ اپنے قرضہ پر قبضہ کرنے والا بھی نہیں ہوگا، اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی مسلم الیہ کا رب السلم کی تھیلی میں گندم بھرنا مسلم فیہ کی ادائیگی کے حوالے سے درست نہیں ہے۔

وَلَوْكَانَتِ الْحِنْطَةُ مُشْتَرَاةً وَالْمَسْأَلَةُ بِحَالِهَا صَارَ قَابِضًا، لِأَنَّ الْأَمْرَ قَدْ صَحَّ حَيْثُ صَادَفَ مِلْكَهُ، لِأَنَّهُ مَلَكَ الْعَيْنَ بِالْبَيْعِ أَلَا تَرٰى أَنَّهُ لَوْ أَمَرَهُ بِالطَّحْنِ كَانَ الطَّحِيْنُ فِي السَّلَمِ لِلْمُسْلَمِ إِلَيْهِ وَفِي الشِّرٰى لِلْمُشْتَرِيْ لِصِحَّةِ الْأَمْرِ، وَكَذَا إِذَا أَمَرَهُ أَنْ يَّصُبَّهُ فِي الْبَحْرِ، فِي السَّلَمِ يَهْلِكُ مِنْ مَّالِ الْمُسْلَمِ إِلَيْهِ وَفِي الشِّرٰى مِنْ مَّالِ الْمُشْتَرِيْ وَيَتَقَرَّرُ الثَّمَنُ عَلَيْهِ لِمَا قُلْنَا، وَلِهٰذَا يَكْتَفِيْ بِذٰلِكَ الْكَيْلِ فِي الشِّرَاءِ فِي الصَّحِيْحِ، لِأَنَّهُ نَائِبٌ عَنْهُ فِي الْكَيْلِ وَالْقَبْضُ بِالْوُقُوْعِ فِيْ غَرَائِرِ الْمُشْتَرِيْ.

ترجمه: اور اگر گندم خریدا ہوا ہو اور صورت مسئلہ اسی حال پر ہو تو مشتری قابض ہو جائے گا، کیوں کہ (اب) امر بالکلیہ صحیح ہے، اس لیے کہ اس نے مشتری کی ملکیت کو پالیا ہے، کیونکہ بیع کی وجہ سے مشتری عین کا مالک ہو گیا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر اس نے گندم کے پیسنے کا حکم دیا تو بیع سلم میں آٹا مسلم الیہ کا ہوگا اور خریداری کی صورت میں مشتری کا ہوگا، اس لیے کہ امر صحیح ہے۔ اور ایسے ہی جب مشتری نے بائع کو حکم دیا کہ یہ مال سمندر میں ڈال دو تو بیع سلم کی صورت میں وہ مسلم الیہ کے مال سے ہلاک ہوگا اور شراء کی صورت میں مشتری کے مال سے ہلاک ہوگا اور اس پر ثمن واجب ہوگا اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔

اسی لیے صحیح قول کے مطابق شرئی میں اس کیل پر اکتفاء کر لیا جائے گا، کیونکہ کیل میں بائع مشتری کا نائب ہے اور مشتری کی تھیلیوں میں بھر جانے کی وجہ سے قبضہ بھی ہو گیا ہے۔

اللغات:

﴿حنطة﴾ گندم۔ ﴿صادف﴾ واقع ہوا ہے، برمحل ہوا ہے۔ ﴿طحن﴾ پیسنا۔ ﴿طحین﴾ آٹا، پسا ہوا۔ ﴿یصبّ﴾ انڈیل دے، گرا دے۔ ﴿بحر﴾ سمندر۔ ﴿غرائر﴾ تھیلے۔

ان تصرفات کا بیان جو قبضے کے حکم میں ہیں:

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے کسی سے ایک کر گندم خرید کر اسے اپنی تھیلی یا بوری تھما دی اور یہ کہا کہ اس گندم کو اس میں بھر دو چنانچہ بائع نے بھر دیا تو اس صورت میں بائع مبیع کی ادائیگی سے سبکدوش ہو جائے گا اور مشتری کو مبیع پر قبضہ کرنے والا

شمار کیا جائے گا، اس لیے کہ خرید نے کی وجہ سے مشتری اس ایک کر گندم کا مالک ہو گیا ہے، لہٰذا مشتری کی جانب سے امر بالکلیل بھی درست ہے اور یہ امر اس کی ملکیت سے متصل بھی ہے، اس لیے اس صورت میں بیع پر مشتری کا قبضہ بھی مکمل ہے اور بیع بھی تام ہے۔

صاحب کتاب اس کی نظیر بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر عقد سلم میں رب السلم نے مسلم الیہ کو مسلم فیہ یعنی گندم پیسنے کا حکم دیا اور مسلم الیہ نے اسے پیس دیا تو اس صورت میں وہ آٹا مسلم الیہ ہی کا ہوگا، رب السلم کا نہیں ہوگا، کیونکہ رب السلم کا اسے ماننے کی صورت میں مسلم فیہ میں قبل القبض تصرف لازم آئے گا حالانکہ مسلم فیہ میں قبل القبض تصرف کرنا حرام ہے۔

اور اگر یہی صورت حال بیع میں ہو اور مشتری نے قبل القبض بائع سے گندم پیسنے کے لیے کہا اور بائع نے ایسا کر دیا تو اس صورت میں آٹا مشتری کا ہوگا، اس لیے کہ مشتری کی طرف سے امر بالطحن درست ہے اس لیے مامور بہ یعنی آٹا بھی اسی کا ہوگا اور اس صورت میں اگر آٹا ہلاک ہو جائے تو مشتری کی ملکیت سے ہلاک ہوگا اور اگر سلم والی صورت میں آٹا ہلاک ہوتا ہے تو مسلم الیہ کے مال سے ہلاک ہوگا، کیونکہ سلم والی صورت میں امر بالطحن درست نہیں ہے۔

ایسے ہی اگر رب السلم نے مسلم الیہ کو حکم دیا کہ مسلم فیہ کو دریا میں ڈال دے اور مسلم الیہ نے ایسا کر دیا تو اس صورت میں بھی وہ مسلم الیہ ہی کا مال ہلاک ہوگا اور اس پر مسلم فیہ کی ادائیگی بدستور واجب رہے گی۔

ولهذا يكتفى الخ: اس کا حاصل یہ ہے کہ شراء والی صورت میں صرف بائع کا کیل کافی ہے اور مشتری کے کیل کی ضرورت نہیں ہے یہی صحیح ہے، کیونکہ کیل کے سلسلے میں بائع مشتری کا نائب ہوتا ہے اور نائب کا فعل اصل کا فعل شمار ہوتا ہے، اس لیے بائع کا کیل کافی ہے اور مشتری کے کیل کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔

وَلَوْ أَمَرَهٗ فِي الشِّرٰى أَنْ يَّكِيْلَهٗ فِيْ غَرَائِرِ الْبَائِعِ فَفَعَلَ لَمْ يَصِرْ قَابِضًا، لِأَنَّهٗ اِسْتَعَارَ غَرَائِرَهٗ وَلَمْ يَقْبِضْهَا فَلَا تَصِيْرُ الْغَرَائِرُ فِيْ يَدِهٖ فَكَذَا مَا يَقَعُ فِيْهَا، وَصَارَ كَمَا لَوْ أَمَرَهٗ أَنْ يَّكِيْلَهٗ وَيَعْزِلَهٗ فِيْ نَاحِيَةٍ مِّنْ بَيْتِ الْبَائِعِ، لِأَنَّ الْبَيْتَ بِنَوَاحِيْهِ فِيْ يَدِهٖ فَلَمْ يَصِرِ الْمُشْتَرِيْ قَابِضًا.

ترجمہ: اور شراء کی صورت میں اگر مشتری نے بائع کو حکم دیا کہ وہ مبیع کو اپنی (بائع کی) تھیلیوں میں ناپ دے پھر اس نے ایسا کیا تو مشتری قبضہ کرنے والا نہیں ہوگا، کیونکہ مشتری نے بائع کی تھیلیوں کو ادھار لیا ہے اور ان پر قبضہ نہیں کیا ہے، لہٰذا تھیلیاں اس کے قبضہ میں نہیں ہوئیں تو وہ چیز بھی اس کے قبضہ میں نہیں ہوئی جو تھیلیوں میں ہے۔ اور یہ ایسا ہو گیا جیسے مشتری نے بائع کو حکم دیا کہ گندم کو کیل کر کے اسے اپنے گھر کے کسی کونے میں رکھ دے، کیونکہ گھر اپنے کونوں سمیت بائع کے قبضہ میں ہے، لہٰذا مشتری قابض نہیں ہوگا۔

اللغات:

﴿شراء﴾ خریدنا۔ ﴿غرائر﴾ تھیلے۔ ﴿استعار﴾ ادھار لیا ہے۔ ﴿ناحية﴾ کونہ، غیر مرکزی جگہ۔

ان تصرفات کا بیان جو قبضے کے حکم میں ہیں:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے سے ایک کر گندم خریدا اور پھر مشتری نے بائع سے کہا کہ یہ گندم تم اپنی تھیلیوں

میں بھرلو اور بائع نے مشتری کی عدم موجودگی میں یہ کام انجام دے دیا تو اس صورت میں مشتری کو مبیع پر قابض نہیں شمار کیا جائے گا، اس لیے کہ بائع نے اپنی ذاتی تھیلیوں میں گندم بھرا ہے اور مشتری نے وہ تھیلیاں اگر چہ بائع سے عاریتاً لی ہیں مگر چونکہ ان پر قبضہ نہیں کیا ہے، اس لیے یہ استعارہ ہی تام نہیں ہوا، کیونکہ استعارہ اور عاریت عقد تبرع ہے اور عقد بترع بدون قبضہ تام نہیں ہوتا، لہٰذا صورتِ مسئلہ میں جب تھیلیوں پر مشتری کا قبضہ نہیں ہوا ہے تو ظاہر ہے کہ جو چیز تھیلیوں میں بھری گئی ہے (گندم) اس پر بھی اس کا قبضہ نہیں ہوا۔ اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے اگر مشتری نے بائع سے یہ کہا کہ مبیع کو ناپ تول کر اپنے گھر کے کسی کونے اور کنارے میں رکھ دے تو اس صورت میں بھی مبیع پر مشتری کا قبضہ نہیں ہوگا، کیونکہ بائع گھر کے تمام کونوں سمیت اس کا مالک ہے اور مشتری نے اس سے ایک کونہ ادھار لیا لیکن اس پر قبضہ نہیں کیا، لہٰذا جس طرح یہاں مشتری مبیع پر قابض نہیں ہے، اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی وہ اس پر قابض نہیں ہے۔

وَلَوِ اجْتَمَعَ الدَّيْنُ وَالْعَيْنُ وَالْغَرَائِرُ لِلْمُشْتَرِي، إِنْ بَدَأَ بِالْعَيْنِ صَارَ قَابِضًا، أَمَّا الْعَيْنُ فَلِصِحَّةِ الْأَمْرِ فِيْهِ، وَأَمَّا الدَّيْنُ فَلِاتِّصَالِهِ بِمِلْكِهِ وَبِمِثْلِهِ يَصِيْرُ قَابِضًا، كَمَنِ اسْتَقْرَضَ حِنْطَةً وَأَمَرَهُ أَنْ يَّزْرَعَهَا فِيْ أَرْضِهِ، وَكَمَنْ دَفَعَ إِلٰى صَائِغٍ خَاتَمًا وَأَمَرَهُ أَنْ يَّزِيْدَهُ مِنْ عِنْدِهِ نِصْفَ دِيْنَارٍ، وَإِنْ بَدَأَ بِالدَّيْنِ لَمْ يَصِرْ قَابِضًا، أَمَّا الدَّيْنُ فَلِعَدَمِ صِحَّةِ الْأَمْرِ، وَأَمَّا الْعَيْنُ فَلِأَنَّهُ خَلَطَ بِمِلْكِهِ قَبْلَ التَّسْلِيْمِ فَصَارَ مُسْتَهْلِكًا عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ فَيَنْتَقِضُ الْبَيْعُ، وَهٰذَا الْخَلْطُ غَيْرُ مَرْضِيٍّ بِهِ مِنْ جِهَتِهِ لِجَوَازِ أَنْ يَّكُوْنَ مُرَادُهُ الْبِدَايَةَ بِالْعَيْنِ، وَعِنْدَهُمَا هُوَ بِالْخِيَارِ، إِنْ شَاءَ نَقَضَ الْبَيْعَ، وَإِنْ شَاءَ شَارَكَهُ فِي الْمَخْلُوْطِ، لِأَنَّ الْخَلْطَ لَيْسَ بِاسْتِهْلَاكٍ عِنْدَهُمَا.

ترجمه: اور اگر دین وعین کا اجتماع ہوجائے اور تھیلیاں مشتری کی ہوں، تو اگر مالِ عین سے آغاز کیا تو مشتری قابض ہوجائے گا، رہا مالِ عین تو اس وجہ سے کہ اس میں امر بالکلیل درست ہے۔ رہا دین تو اس لیے کہ مشتری کی ملکیت کے ساتھ متصل ہے اور اس جیسے اتصال سے مشتری قابض ہوجاتا ہے، جیسے کسی نے گندم قرض لے کر قرض خواہ کو حکم دیا کہ وہ اسے اس کی زمین میں بودے، اور جیسے کسی نے سنار کو انگوٹھی دی اور اسے حکم دیا کہ اپنے پاس سے اس میں نصف دینار بڑھا دے۔

اور اگر بائع نے دین سے آغاز کیا تو مشتری قابض نہیں ہوگا، رہا مسئلہ دین پر قابض نہ ہونے کا تو اس وجہ سے کہ اس میں امر بالکلیل صحیح نہیں ہے، رہا مالِ عین تو اس وجہ سے کہ بائع نے سپرد کرنے سے پہلے اسے اپنی ملکیت کے ساتھ ملا دیا ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں وہ ہلاک ہوگیا، اس لیے بیع ٹوٹ جائے گی۔ اور اس طرح کا ملانا مشتری کی طرف سے ناپسندیدہ ہے، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ مشتری کی مراد ابتداء بالعین ہو۔ اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں مشتری کو اختیار ہے۔ اگر چاہے تو بیع کو توڑ دے اور اگر چاہے تو مخلوط میں بائع کو شریک کرلے، کیونکہ حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں ملانا ہلاک کرنا نہیں ہے۔

اللغات:

﴿استقرض﴾ قرض پر لیا۔ ﴿حنطة﴾ گندم۔ ﴿یزرع﴾ کاشت کاری کرے۔ ﴿صائغ﴾ سنار۔ ﴿خاتم﴾ انگوٹھی۔

﴿خلط﴾ مل گیا ہے۔ ﴿ینتقض﴾ ٹوٹ جائے گی۔

ان تصرفات کا بیان جو قبضے کے حکم میں ہیں:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے آدمی سے ایک کر گندم میں بیع سلم کیا اور مسلم فیہ کی ادائیگی کے لیے ایک یا دو ماہ کی مدت مقرر کی، پھر جب مدتِ میعاد آ گئی تو رب السلم نے مسلم فیہ پر قبضہ کرنے سے پہلے مسلم الیہ سے ایک کر گندم نقد اور بشکل عین خرید لیا، تو اب مسلم الیہ کے پاس دو چیزیں جمع ہوئیں (۱) دین جو مسلم فیہ ہے (۲) عین جو مبیع ہے پھر اگر مشتری بائع اور مسلم الیہ کو ایک تھیلا دے کر یہ کہے کہ اس میں میرا مال بھر دو تو یہ دیکھا جائے گا کہ بائع پہلے عین یعنی مبیع کو اس میں بھرتا ہے یا دین یعنی مسلم فیہ کو، اگر بائع اس تھیلے میں پہلے عین یعنی مبیع کو بھرتا ہے اور اس کے بعد دین یعنی مسلم فیہ کو بھرتا ہے تو اس صورت میں مشتری عین اور دین دونوں پر قابض ہو جائے گا۔

رہا مسئلہ عین پر قابض ہونے کا تو وہ اس لیے درست ہے کہ عین کو خریدنے کی وجہ سے مشتری اس کا مالک ہو گیا ہے اور اس کی طرف سے عین میں امر بالکیل درست ہے، اس لیے اس پر اس کا قبضہ بھی درست ہے۔ اور دین میں اس وجہ سے قبضہ درست ہے کہ وہ مشتری کی ملکیت کے ساتھ متصل ہو کر اس کے تھیلے میں بھری گئی ہے اور اس جیسے اتصال اور اختلاط سے چونکہ قبضہ متحقق ہو جاتا ہے، اسی لیے اس صورت میں بھی مشتری کا قبضہ متحقق ہو جائے گا۔

اس کی مثال ایسی ہے جیسے نعمان نے سلمان سے گندم قرض لیا اور پھر اس سے کہا کہ یہ گندم میری زمین میں بو دے تو ایسا کرنے سے اس گندم پر قرض دار کا قبضہ متحقق ہو جائے گا، کیونکہ وہ گندم اس کی ملکیت یعنی زمین کے ساتھ مل گیا ہے۔ اس لیے اس کا قبضہ متحقق ہو جائے گا۔

اسی طرح اگر کسی نے سنار کو اپنی انگوٹھی دی اور کہا کہ اس میں اپنی طرف سے نصف دینار بڑھا کر اس میں فٹ کر دو اور سنار نے ایسا کر دیا تو اس صورت میں بھی انگوٹھی والا اس نصف دینار پر قابض ہو جائے گا، کیونکہ وہ نصف دینار اس کی ملکیت یعنی انگوٹھی سے متصل اور مخلوط ہو گیا ہے، لہٰذا جس طرح ان دونوں صورتوں اور مثالوں میں اتصالِ ملک کی وجہ سے صاحب ملک کو قابض شمار کیا گیا ہے، اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی اتصالِ ملک کی وجہ سے مشتری کو قابض شمار کیا گیا ہے۔

وإن بدأ الخ: اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر مشتری کے تھیلے میں بھرنے کی دوسری شکل ہو یعنی پہلے بائع نے مالِ دین (مسلم فیہ) کو بھرا ہو اور پھر عین یعنی مبیع کو بھرا ہو تو اس صورت میں مشتری کسی پر بھی قابض نہیں ہوگا، دین یعنی مسلم فیہ پر تو اس لیے قابض نہیں ہوگا کہ اس میں امر بالکیل ہی درست نہیں ہے، کیونکہ وہ مسلم الیہ کا مال ہے نہ کہ مشتری اور رب السلم کا اس لیے کہ رب السلم کا حق دین سے متعلق ہے اور دین غیر معین ہوتا ہے، لہٰذا اس میں امر بالکیل درست نہیں ہے، اس لیے اس پر قبضہ بھی درست نہیں ہوگا۔

اور مالِ عین پر اس لیے قبضہ درست نہیں ہوگا، کیونکہ مبیع اگر چہ مشتری کی ملک ہے لیکن ابھی اس پر مشتری کا قبضہ نہیں ہوا ہے اور قبضہ سے پہلے وہ بائع کی ملکیت کے ساتھ مخلوط اور متصل ہو گئی ہے اور اسے الگ کرنا ناممکن اور محال ہے، اس لیے امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ

کے یہاں وہ مبیع ہلاک شمار کی جائے گی اور قبضہ سے پہلے مبیع کے ہلاک ہونے کی صورت میں چونکہ بیع فسخ ہوجاتی ہے، اس لیے اس صورت میں بھی بیع فسخ ہوجائے گی۔ اور جب بیع فسخ ہوگئی تو قبضہ کس چیز پر ہوگا؟

وھذا الخلط الخ: یہاں سے ایک سوال مقدر کا جواب دیا گیا ہے، سوال یہ ہے کہ جب مبیع مسلم الیہ کی ملکیت سے رب السلم اور مشتری کی اجازت سے متصل ہوئی ہے تو پھر بیع کو فسخ نہیں ہونا چاہیے، سو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر چہ یہ اتصال مشتری کی اجازت سے ہوا ہے تاہم اس کی مرضی کے مطابق نہیں ہوا ہے، کیونکہ اس کی مرضی یہ تھی کہ مسلم الیہ اور بائع پہلے مالِ عین کو بھرتا پھر دین کو، تاکہ اس کا قبضہ متحقق ہوجاتا، لیکن بائع نے اس کی مرضی کے خلاف پہلے دین کو بھر دیا، اس لیے اس میں مشتری کی اجازت کا کوئی سوال ہی نہیں ہے۔ اور بیع فاسد ہوجائے گی۔

امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے برخلاف حضرات صاحبینؒ کے یہاں مشتری کو اختیار ہوگا اگر چاہے تو بیع کو فسخ کردے اور اگر چاہے تو شئی مخلوط میں مسلم الیہ اور بائع کو شریک کرلے، اس لیے کہ ان کے یہاں اختلاط اور اتصال ہلاکت نہیں ہے۔

قَالَ وَمَنْ أَسْلَمَ جَارِيَةً فِي كُرِّ حِنْطَةٍ وَ قَبَضَهَا الْمُسْلَمُ إِلَيْهِ ثُمَّ تَقَايَلَا فَمَاتَتْ فِي يَدِ الْمُشْتَرِيْ فَعَلَيْهِ قِيْمَتُهَا يَوْمَ قَبْضِهَا، وَلَوْ تَقَايَلَا بَعْدَ هَلَاكِ الْجَارِيَةِ جَازَ، لِأَنَّ صِحَّةَ الْإِقَالَةِ تَعْتَمِدُ بَقَاءَ الْعَقْدِ وَذٰلِكَ بِقِيَامِ الْمَعْقُوْدِ عَلَيْهِ، وَفِي السَّلَمِ الْمَعْقُوْدِ عَلَيْهِ وَإِنَّمَا هُوَ الْمُسْلَمُ فِيْهِ فَصَحَّتِ الْإِقَالَةُ حَالَ بَقَائِهِ وَإِذَا جَازَ ابْتِدَاءً أَوْلٰى أَنْ يَبْقٰى انْتِهَاءً، لِأَنَّ الْبَقَاءَ أَسْهَلُ، وَإِذَا انْفَسَخَ الْعَقْدُ فِي الْمُسْلَمِ فِيْهِ انْفَسَخَ فِي الْجَارِيَةِ تَبَعًا فَيَجِبُ عَلَيْهِ رَدُّهَا وَقَدْ عَجِزَ فَيَجِبُ عَلَيْهِ رَدُّ قِيْمَتِهَا.

ترجمہ: جس شخص نے ایک کر گندم میں ایک باندی کا عقد سلم کیا اور مسلم الیہ نے اس پر قبضہ کرلیا پھر دونوں نے اقالہ کرلیا پھر وہ باندی مشتری کے قبضہ میں مرگئی تو مشتری (مسلم الیہ) پر اس باندی کی وہ قیمت واجب ہوگی جو اس کے قبضہ کے دن تھی اور اگر باندی کے ہلاک ہونے کے بعد ان لوگوں نے اقالہ کیا تو جائز ہے، کیونکہ اقالہ کا صحیح ہونا بقائے عقد پر منحصر ہوتا ہے اور عقد کی بقاء معقود علیہ کی موجودگی سے ہوتی ہے اور سلم میں معقود علیہ مسلم فیہ ہوتی ہے لہٰذا مسلم فیہ کی بقاء کی صورت میں اقالہ صحیح ہوگا اور جب ابتداء اقالہ جائز ہے تو انتہاءً بدرجۂ اولیٰ باقی رہے گا، اس لیے کہ بقاء آسان ہے اور جب مسلم فیہ میں عقد فسخ ہوگیا تو باندی میں بھی عقد فسخ ہوجائے گا، لہٰذا مسلم الیہ پر باندی کو واپس کرنا واجب ہوگا، مگر چونکہ وہ اس سے عاجز ہے، اس لیے اس پر اس کی قیمت واپس کرنا واجب ہوگا۔

اللغات:

﴿جارية﴾ باندی۔ ﴿حنطة﴾ گندم۔ ﴿تقايلا﴾ دونوں نے بیع کا اقالہ کرلیا، چیز واپس کر کے پیسے واپس کر لیے۔
﴿تعتمد﴾ مدار ہوتا ہے۔

سلم کے اقالے کی ایک خاص صورت:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک کر گندم میں ایک باندی کا عقد سلم کیا اور باندی کو رأس المال قرار دیا اور گندم کو مسلم

فیہ اور پھر مسلم الیہ نے رأس المال پر قبضہ بھی کرلیا، اس کے بعد دونوں نے عقد سلم کا اقالہ کرلیا اور اقالہ کے بعد باندی جو رأس المال تھی وہ مسلم الیہ کے قبضہ میں ہلاک ہوگئی تو اس صورت میں اقالہ درست اور صحیح ہوگا اور باندی کی ہلاکت سے اقالہ کی صحت پر کوئی آنچ نہیں آئے گی، البتہ باندی چونکہ مرگئی ہے، اس لیے مسلم الیہ پر باندی کی قیمت واجب ہوگی اور اسی دن کی قیمت واجب ہوگی جس نے اس باندی پر قبضہ کیا تھا، یوم ہلاکت کے دن والی قیمت نہیں واجب ہوگی۔

ولو تقایلا الخ: اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر رب السلم اور مسلم الیہ نے باندی کے مرنے کے بعد عقد سلم کا اقالہ کیا تو بھی اقالہ صحیح اور جائز ہے، کیونکہ اقالہ کی صحت معقود علیہ کی بقاء پر موقوف ہے اور بیع سلم میں معقود علیہ مسلم فیہ ہوتی ہے اور مسلم فیہ دین ہونے کی وجہ سے **ماوجب فی الذمة** رہتی ہے اور ہمہ وقت موجود ہوتی ہے، اس لیے رأس المال کی ہلاکت کے بعد بھی اقالہ درست اور جائز ہے اور جب اس صورت میں باندی کی موت کے بعد اقالہ جائز ہے تو پہلی صورت میں بدرجۂ اولیٰ اقالہ جائز ہوگا، کیونکہ اس صورت میں تو باندی زندہ رہتی ہے۔ کیونکہ بقاء ابتداء سے آسان ہے، لہٰذا جب بقاءً اقالہ جائز ہے تو ابتداء بھی جائز ہوگا۔

وإذا انفسخ الخ: یہاں سے ایک سوال مقدر کا جواب دیا گیا ہے، سوال یہ ہے کہ صورت ثانیہ میں اقالہ کی درستگی صحیح نہیں معلوم ہوتی، کیونکہ جب باندی مرگئی ہے تو وہ اقالہ کا محل نہیں ہوسکتی اس کا جواب یہ ہیکہ یہاں جو عقد سلم فسخ ہوا ہے وہ مسلم فیہ میں براہ راست اور بلاواسطہ فسخ ہوا ہے اور رأس المال یعنی باندی میں تبعاً اور بواسطۂ مسلم فیہ فسخ ہوا ہے اور ایسا ہوسکتا ہے کہ ایک چیز قصداً ثابت نہ ہو مگر تبعاً اس کا ثبوت ہوجائے اس لیے مری ہوئی باندی کے حق میں تبعاً عقد سلم فسخ ہوجائے گا اور جب اس میں عقد فسخ ہوجائے گا تو ظاہر ہے کہ مسلم الیہ پر رأس المال کو واپس کرنا ضروری ہوگا اور رأس المال یعنی باندی چونکہ مرچکی ہے اس لیے اب مسلم الیہ پر اس کی قیمت کو واپس کرنا واجب ہوگا۔

وَلَوِ اشْتَرٰی جَارِیَةً بِأَلْفِ دِرْهَمٍ ثُمَّ تَقَایَلَا فَمَاتَتْ فِيْ یَدِالْمُشْتَرِیْ بَطَلَتِ الْإِقَالَةُ، وَلَوْتَقَایَلَا بَعْدَ مَوْتِهَا فَالْإِقَالَةُ بَاطِلَةٌ، لِأَنَّ الْمَعْقُوْدَ عَلَیْهِ فِي الْبَیْعِ إِنَّمَا هُوَ الْجَارِیَةُ فَلَا یَبْقَی الْعَقْدُ بَعْدَ هَلَاکِهَا فَلَا تَصِحُّ الْإِقَالَةُ اِبْتِدَاءً فَلَا تَبْقٰی اِنْتِهَاءً لِانْعِدَامِ مَحَلِّهٖ، وَهٰذَا بِخِلَافِ بَیْعِ الْمُقَایَضَةِ حَیْثُ یَصِحُّ الْإِقَالَةُ وَتَبْقٰی بَعْدَ هَلَاكِ أَحَدِالْعِوَضَیْنِ، لِأَنَّ کُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مَبِیْعٌ فِیْهِ:

ترجمه: اور اگر کسی نے ایک ہزار درہم کے عوض ایک باندی خریدی پھر عاقدین نے اقالہ کرلیا اور باندی مشتری کے قبضے میں ہلاک ہوگئی تو اقالہ باطل ہوجائے گا، اور اگر باندی کے مرنے کے بعد دونوں نے اقالہ کیا تو بھی اقالہ باطل ہے، کیونکہ بیع میں معقود علیہ تو باندی ہے لہٰذا اس کی ہلاکت کے بعد عقد باقی نہیں رہے گا، اس لیے ابتداءً اقالہ صحیح نہیں ہے، لہٰذا انتہاءً بھی وہ صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ اس کا محل معدوم ہے۔ اور یہ بیع مقایضہ کے برخلاف ہے چنانچہ (اس میں ابتداءً بھی) اقالہ صحیح رہتا ہے اور احد العوضین کی ہلاکت کے بعد بھی باقی رہتا ہے، کیونکہ بیع مقایضہ میں دونوں عوض مبیع ہوتے ہیں۔

اللغات:

﴿جارية﴾ باندی۔ ﴿إقالة﴾ بیع لوٹانا۔ ﴿مقايضه﴾ شے کے بدلے شے کا تبادلہ، وہ بیع جس میں دونوں طرف ثمن روپے پیسے کی شکل میں نہ ہو۔

خرید کردہ باندی کے فوت ہوجانے کی صورت میں اقالہ:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے مطلق بیع میں ایک ہزار دراہم کے عوض ایک باندی خریدی اور مشتری نے مبیع پر اور بائع نے ثمن پر قبضہ کرلیا۔ پھر ان دونوں نے اقالہ کرلیا اس کے بعد وہ باندی مشتری کے پاس مرگئی تو اقالہ باطل ہوجائے گا، اسی طرح اگر باندی کی موت کے بعد عاقدین نے اقالہ کیا تو اس صورت میں بھی اقالہ باطل ہے، کیونکہ صحتِ اقالہ کے لیے معقود علیہ کی بقاء ضروری ہے اور بیع میں باندی ہی معقود علیہ ہے اور صورت مسئلہ کی دونوں شقوں میں چونکہ باندی مرگئی ہے، اس لیے معقود علیہ معدوم ہے اور معقود علیہ معدوم ہونے کی صورت میں اقالہ باطل ہوتا ہے، لہٰذا ان دونوں صورتوں میں بھی اقالہ باطل ہے اور جب ابتداءً یعنی باندی کی موت سے پہلے والا اقالہ اس باندی کی موت سے باطل ہوجاتا ہے تو ظاہر ہے کہ اس کی موت کے بعد والا اقالہ بدرجۂ اولیٰ باطل ہوگا۔

وهذا بخلاف بيع المقايضة الخ: فرماتے ہیں کہ صورت مسئلہ میں بطلانِ اقالہ کی صورت بیع مقایضہ کے برخلاف ہے، بیع مقایضہ میں عین بالعین کا معاملہ ہوتا ہے اور اس کے دونوں عوض میں سے ہر عوض مبیع اور ثمن دونوں بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اب اگر بیع مقایضہ میں احد العوضین کی ہلاکت کے بعد کسی نے اقالہ کیا تو اقالہ درست اور جائز ہے، کیونکہ جو عوض ہلاک ہوا ہے اسے ثمن قرار دیکر جو باقی بچا ہے اسے مبیع قرار دیدیا جائے اور صحت اقالہ کے لیے معقود علیہ کی بقاء شرط ہے، اور وہ یہاں موجود ہے۔ اس لیے اس صورت میں اقالہ درست اور جائز ہے۔

قَالَ وَمَنْ أَسْلَمَ إِلَى رَجُلٍ دَرَاهِمَ فِيْ كُرِّ حِنْطَةٍ فَقَالَ الْمُسْلَمُ إِلَيْهِ شَرَطْتُ رَدِيًّا وَقَالَ رَبُّ السَّلَمِ لَمْ تَشْتَرِطْ شَيْئًا فَالْقَوْلُ قَوْلُ الْمُسْلَمِ إِلَيْهِ، لِأَنَّ رَبَّ السَّلَمِ مُتَعَنِّتٌ فِيْ إِنْكَارِهِ الصِّحَّةَ، لِأَنَّ الْمُسْلَمَ فِيْهِ يَرْبُوْ عَلَى رَأْسِ الْمَالِ فِي الْعَادَةِ وَفِيْ عَكْسِهِ قَالُوْا يَجِبُ أَنْ يَكُوْنَ الْقَوْلُ لِرَبِّ السَّلَمِ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ، لِأَنَّهُ يَدَّعِي الصِّحَّةَ وَإِنْ كَانَ صَاحِبُهُ مُنْكِرًا، وَعِنْدَهُمَا الْقَوْلُ لِلْمُسْلِمِ إِلَيْهِ، لِأَنَّهُ مُنْكِرٌ وَإِنْ أَنْكَرَ الصِّحَّةَ وَسَنُقَرِّرُهُ مِنْ بَعْدُ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى.

ترجمه: جس شخص نے ایک کر گندم کی بیع سلم میں کسی کو دراہم دیے اس کے بعد مسلم الیہ نے کہا میں نے رڈی کی شرط لگائی تھی اور رب السلم نے کہا تم نے کوئی شرط نہیں لگائی تھی تو مسلم الیہ کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ صحتِ سلم کا انکار کرنے میں رب السلم سرکش ہے، اس لیے کہ مسلم فیہ عادتاً رأس المال سے بڑھی ہوئی ہوتی ہے۔

اوراس کے برعکس میں حضرات مشائخ نے فرمایا امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں رب السلم کا قول معتبر ہونا چاہیے، کیونکہ وہ صحت کا مدعی ہے اگر چہ اس کا ساتھی منکر ہے، اور حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں مسلم الیہ کا قول معتبر ہوگا کیونکہ وہ منکر ہے اگر چہ اس نے صحتِ سلم کا انکار کیا ہے۔ اور ان شاء اللہ اسے ہم بعد میں ثابت کریں گے۔

اللغاتُ:

﴿حنطة﴾ گندم۔ ﴿ردیّ﴾ گھٹیا۔ ﴿متعنّت﴾ حد سے بڑھنے والا، زیادتی کرنے والا۔ ﴿یربو﴾ زیادہ ہوتی ہے، بڑھ کر ہوتی ہے۔

مسلم فیہ کی کیفیت میں اختلاف کی صورت میں قول معتبر کس کا ہوگا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ دو لوگوں نے مل کر عقد سلم کیا اور رب السلم نے مسلم الیہ کو رأس المال دے دیا، اس کے بعد جب ادائیگیٔ مبیع کا وقت قریب آیا تو مسلم الیہ نے رب السلم سے کہا کہ بھائی میں نے ردی گندم دینے کی شرط لگائی تھی اس پر رب السلم آگ بگولہ ہوگیا اور کہنے لگا کہ نہیں، تم نے کوئی بھی شرط نہیں لگائی تھی تو اب اس صورت میں مسلم الیہ کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ مسلم الیہ صحت عقد کا دعویٰ کر رہا ہے بایں طور کہ وہ مسلم فیہ کے وصف کو بیان کر رہا ہے اور بیع سلم میں مسلم فیہ کے وصف کا بیان کرنا ضروری ہے، اس لیے اس کا دعویٰ صحیح ہے، اس کے برخلاف رب السلم اپنے انکار میں شرکش ہے، کیونکہ مسلم فیہ اکثر وبیشتر راس المال سے زیادہ ہوتی ہے لہٰذا عقد سلم کو باقی رکھنے میں اس کا نفع ہے اور جو شخص نفع بخش چیز کا انکار کرے وہ شرعاً متعنِت کہلاتا ہے اور متعنت کا قول مقبول نہیں ہوتا، اسی لیے یہاں ہم نے رب السلم کے قول کو مردود قرار دیا ہے۔

وفي عكسه الخ: فرماتے ہیں کہ اگر صورت مسئلہ اس کے برعکس ہو یعنی رب السلم مسلم فیہ کے ردّی ہونے کی شرط کا دعویٰ کر کے اس کے وصف کو بیان کر کے صحتِ سلم کی بات کہے اور مسلم الیہ اس کا انکار کر کے عقد سلم کے فاسد ہونے کا دعویٰ کرے تو حضرات مشائخ کی رائے یہ ہے کہ اس صورت میں امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں رب السلم کا قول معتبر ہوگا جب کہ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں اس صورت میں بھی مسلم الیہ کا قول معتبر ہوگا۔

اس سلسلے میں حضرت حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر چہ بظاہر رب السلم صحت سلم کا دعویٰ کرنے کی وجہ سے مدعی ہے اور مسلم الیہ اس کا منکر ہے تاہم رب السلم مدعی ہونے کے ساتھ ساتھ ظاہر حال کے موافق بات کر رہا ہے جب کہ مسلم الیہ کا قول ظاہر کے مخالف ہے، کیونکہ مسلمان کا ظاہر وہی ہے کہ وہ صحیح عقد کرے اور غلط عقد سے کلی اجتناب کرے، اس لیے رب السلم کا قول ظاہر کے مطابق ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ من ساعده الظاهر فالقول قوله یعنی ظاہر حال جس شخص کی موافقت کرے اسی کا قول معتبر ہوتا ہے اس لیے صورت مسئلہ میں رب السلم کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ ظاہر حال اس کے موافق ہے۔

رہا مسئلہ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کا مسلم الیہ کو منکر مان کر ہے القول قول المنكر عند عدم البينة والے ضابطے کے تحت مسلم الیہ کے قول کو معتبر ماننے کا تو وہ درست نہیں ہے، کیونکہ یہ ضابطہ انکار صحت میں جاری نہیں ہوتا۔

وَلَوْ قَالَ الْمُسْلَمُ إِلَيْهِ لَمْ يَكُنْ لَهُ أَجَلٌ، وَقَالَ رَبُّ السَّلَمِ بَلْ كَانَ لَهُ أَجَلٌ فَالْقَوْلُ قَوْلُ رَبِّ السَّلَمِ، لِأَنَّ

الْمُسْلَمَ إِلَيْهِ مُتَعَنِّتٌ فِي إِنْكَارِهِ حَقًّا لَهُ وَهُوَ الْأَجَلُ، وَالْفَسَادُ لِعَدَمِ الْأَجَلِ غَيْرُ مُتَيَقَّنٍ بِمَكَانِ الْإِجْتِهَادِ فَلَا يُعْتَبَرُ النَّفْعُ فِي رَدِّ رَأْسِ الْمَالِ، بِخِلَافِ عَدَمِ الْوَصْفِ، وَفِي عَكْسِهِ الْقَوْلُ لِرَبِّ السَّلَمِ عِنْدَهُمَا، لِأَنَّهُ يُنْكِرُ حَقًّا عَلَيْهِ فَيَكُوْنُ الْقَوْلُ قَوْلَهُ، وَإِنْ أَنْكَرَ الصِّحَّةَ كَرَبِّ الْمَالِ إِذَا قَالَ لِلْمُضَارِبِ شَرَطْتُ لَكَ نِصْفَ الرِّبْحِ إِلَّا عَشَرَةً، وَقَالَ الْمُضَارِبُ، لَا بَلْ شَرَطْتَ لِي نِصْفَ الرِّبْحِ فَالْقَوْلُ لِرَبِّ الْمَالِ، لِأَنَّهُ يُنْكِرُ اِسْتِحْقَاقَ الرِّبْحِ، وَإِنْ أَنْكَرَ الصِّحَّةَ، وَعِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ الْقَوْلُ لِلْمُسْلَمِ إِلَيْهِ لِأَنَّهُ يَدَّعِي الصِّحَّةَ وَقَدِ اتَّفَقَا عَلَى عَقْدٍ وَاحِدٍ فَكَانَا مُتَّفِقَيْنِ عَلَى الصِّحَّةِ ظَاهِرًا، بِخِلَافِ مَسْأَلَةِ الْمُضَارَبَةِ، وَلِأَنَّهُ لَيْسَ بِلَازِمٍ فَلَا يُعْتَبَرُ الْإِخْتِلَافُ فِيْهِ فَبَقِيَ مُجَرَّدُ دَعْوَى اِسْتِحْقَاقِ الرِّبْحِ، أَمَّا السَّلَمُ فَلَازِمٌ، فَصَارَ الْأَصْلُ أَنَّ مَنْ خَرَجَ كَلَامُهُ تَعَنُّتًا فَالْقَوْلُ لِصَاحِبِهِ بِالْإِتِّفَاقِ، وَإِنْ خَرَجَ خُصُوْمَةً وَوَقَعَ الْإِتِّفَاقُ عَلَى عَقْدٍ وَاحِدٍ فَالْقَوْلُ لِمُدَّعِي الصِّحَّةِ عِنْدَهُ، وَعِنْدَهُمَا لِلْمُنْكِرِ وَإِنْ أَنْكَرَ الصِّحَّةَ.

ترجمه: اور اگر مسلم الیہ نے کہا (ادائیگی مسلم فیہ کی) کوئی میعاد نہیں تھی اور رب السلم نے کہا کہ اس کے لیے میعاد تھی تو رب السلم کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ مسلم الیہ اپنے حق یعنی میعاد کا انکار کرنے میں سرکش ہے۔ اور میعاد نہ ہونیکی وجہ سے فساد یقینی ہے، کیونکہ اس میں اجتہاد ہے اس لیے راس المال واپس کرنے میں نفع کا اعتبار نہیں ہوگا۔ برخلاف وصف کے معدوم ہونے کے۔

اور اس کے برعکس میں حضرات صاحبین عِیَسَلِیا کے یہاں رب السلم کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ وہ اپنے ذمے ایک حق لازم ہونے کا منکر ہے اسی لیے اس کا قول معتبر ہوگا ہر چند کہ وہ صحتِ سلم کا منکر ہے جیسے رب المال نے مضارب سے کہا میں نے دس دراہم کے علاوہ تیرے لیے نصف نفع کی شرط لگائی ہے اور مضارب نے کہا نہیں تم نے نصف نفع کی شرط لگائی ہے تو ربّ المال کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ وہ استحقاقِ ربح کا منکر ہے اگر چہ صحتِ مضاربت کا بھی منکر ہے۔ اور حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں مسلم الیہ کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ وہ صحتِ عقد کا دعویٰ کر رہا ہے، اور وہ دونوں ایک ہی عقد پر متفق ہیں لہٰذا وہ دونوں ظاہراً صحت عقد پر بھی متفق ہوں گے۔

برخلاف مسئلہ مضاربت کے، اور اس لیے کہ مضاربت لازم نہیں ہوتی لہٰذا اس میں اختلاف معتبر نہیں ہوگا چنانچہ محض استحقاقِ ربح کا دعویٰ باقی رہا۔ رہا عقد سلم تو وہ لازم ہوتا ہے۔ لہٰذا قاعدہ یہ ہوا کہ جس کا کلام از راہ سرکشی نکلا ہو اس کے ساتھی کا قول بالاتفاق معتبر ہوگا اور اگر از راہِ خصومت بات نکلی اور ایک عقد پر اتفاق واقع ہوگیا تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں مدعیٔ صحت کا قول معتبر ہوگا اور حضرات صاحبین عِیَسَلِیا کے یہاں منکر کا قول معتبر ہوگا اگر چہ وہ منکرِ صحت ہی کیوں نہ ہو۔

اللغات:

﴿اجل﴾ میعاد، مقررہ مدت۔ ﴿متعنّت﴾ سرکش۔ ﴿مجرّد﴾ محض، صرف۔ ﴿ربح﴾ نفع۔ ﴿خصومة﴾ جھگڑا۔

سلم کی میعاد میں اختلاف کی صورت میں قول معتبر کس کا ہوگا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر مسلم فیہ کی میعاد مقرر کرنے کے حوالے سے رب السلم اور مسلم الیہ کے مابین اختلاف ہو جائے اور مسلم الیہ کہے کہ مسلم فیہ کے ادائیگی کی کوئی میعاد مقرر نہیں تھی اور رب السلم کہے کہ نہیں میعاد مقرر تھی، تو اس صورت میں باتفاقِ احناف رب السلم ہی کا قول معتبر ہوگا، اس لیے کہ یہاں رب السلم صحت عقد اور مسلم الیہ کے لیے نفع بخش چیز کا دعوی کر رہا ہے جب کہ مسلم الیہ فساد کا دعوی کر کے عقد اور نفع بخش چیز کا انکار کر کے سرکشی کر رہا ہے اور ماقبل میں گزر چکا ہے کہ متعنت کا قول مردود ہوتا ہے اس لیے اس صورت میں رب السلم ہی کا قول معتبر ہوگا اور مسلم الیہ جو سرکش ہے اس کا قول معتبر نہیں ہوگا۔

والفساد الخ: یہاں سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ مسلم الیہ اجل کا انکار کرنے میں سرکش نہیں ہے، کیونکہ اس کے انکار سے عقد سلم فاسد ہوگا اور جب عقد فاسد ہوگا تو ظاہر ہے کہ مسلم الیہ رأس المال رب السلم کو واپس کر دے گا اور جب رب السلم کو رأس المال واپس مل جائیگا تو مسلم الیہ کے پاس اس کی مبیع سلامت رہے گی اور آپ کو معلوم ہے کہ مبیع اور مسلم فیہ رأس المال سے بڑھی ہوئی ہے، اس لیے اس صورت میں مسلم الیہ اپنے انکار میں سرکش نہیں ہوگا اور جب سرکش نہیں ہوگا تو اس کا کلام بھی مردود نہیں ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں عقدِ سلم کا فساد یقینی نہیں ہے، بلکہ میعاد کی تعیین متفق علیہ نہیں ہے، کیونکہ شوافع کے یہاں غیر میعادی سلم بھی جائز ہے، اس لیے اس حوالے سے عقد سلم کا فساد یقینی نہیں ہے۔ اور جب اس کا فساد یقینی نہیں ہے تو پھر مسلم فیہ مسلم الیہ کے لیے سلامت بھی نہیں رہے گی، اور رأس المال واپس کرنے میں اس کا نفع بھی نہیں ہوگا۔ اور اب اس کا نفع ظاہراً عقد کو جائز قرار دینے میں ہی ہے حالانکہ میعاد کا انکار کر کے وہ متعنت ہے اور متعنت کا قول مردود ہوتا ہے۔

بخلاف الخ: فرماتے ہیں کہ اس کے برخلاف اگر مسلم الیہ مسلم فیہ کے ردی ہونے کی شرط لگا دے اور رب السلم اس کا انکار کر دے تو اس صورت میں مسلم الیہ کا قول معتبر ہوگا، اس لیے کہ عدم بیانِ وصف کی وجہ سے عقد سلم کا فساد یقینی اور حتمی ہے اور رب السلم اس کا انکار کرنے کی وجہ سے سرکش ہے اور آپ کو معلوم ہے کہ سرکش اور متعنت کا قول معتبر نہیں ہوتا اس لیے اس صورت میں رب السلم کا قول معتبر نہیں ہوگا۔

وفی عکسہ الخ: اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر متن میں بیان کردہ مسئلہ صورتِ مسئلہ کے برعکس ہو بایں طور کہ مسلم الیہ تعیین میعاد کا دعویٰ کرے اور رب السلم اس کا انکار کرے تو اس صورت میں حضرات صاحبینؒ کے یہاں رب السلم کا قول معتبر ہوگا اور امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں مسلم الیہ کا قول معتبر ہوگا۔

حضرات صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ رب السلم ایک ایسے حق کا انکار کر رہا ہے جو اس پر لازم ہے، کیونکہ مسلم فیہ کی ادائیگی کے لیے میعاد کی تعیین مسلم الیہ کا حق ہے اور پھر اس میں اس کا نفع بھی ہے بایں معنی کہ اس دوران مسلم الیہ مسلم فیہ میں خرید فروخت کر کے اس سے فائدہ حاصل کر لے، لیکن رب السلم نے میعاد کا انکار کر کے مسلم الیہ کے نفع کا انکار کر دیا اور اس کا راستہ مسدود کر دیا اور اس ضمن میں اس نے عقد سلم کا بھی انکار کر دیا اور مسلم الیہ اپنے حق اور نفع کا دعوی کر رہا ہے لیکن چونکہ اس کے پاس بینہ نہیں ہے اس لیے البینة علی المدعي والیمین علی من أنکر والے ضابطے کے تحت اس صورت میں منکر یعنی رب السلم کا

قول معتبر ہوگا۔

کرب المال الخ: صاحب کتاب اسے ایک مثال سے واضح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جیسے عقد مضاربت میں رب السلم نے مضارب سے کہا نفع میں سے دس دراہم کے علاوہ مابقی میں میں نے تمہارے لیے نصف نفع کی شرط لگائی تھی اور مضارب کہتا ہے کہ نہیں، دس درہم وغیرہ کا استثناء نہیں تھا اور تم نے پورے نفع میں نصف کی شرط لگائی تھی تو اس صورت میں رب المال کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ رب المال اس چیز کا منکر ہے جس کا مضارب مدعی ہے اور اگر چہ رب المال کے اس انکار سے عقد مضاربت فاسد ہوجائے گا تاہم اسی کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ وہ منکر ہے اور آپ کو معلوم ہے کہ اگر مدعی کے پاس بینہ نہ ہو تو اس صورت میں منکر کا قول معتبر ہوتا ہے، لہٰذا جس طرح مضاربت والے مسئلے میں منکر کا قول معتبر ہورہا ہے، اسی طرح سلم والے مسئلے میں بھی ربّ السلم جو منکر ہے اسی کا قول معتبر ہوگا۔

وعند أبي حنيفة رحمۃ اللہ علیہ: حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں چونکہ مسلم الیہ کا قول معتبر ہوتا ہے اس لیے ان کی دلیل یہ ہے کہ مسلم الیہ صحتِ عقد کا دعوی کررہا ہے اور پھر وہ دونوں ایک عقد یعنی عقد سلم پر متفق ہیں تو گویا کہ وہ دونوں صحت سلم پر بھی متفق ہیں جب کہ رب السلم میعاد کا انکار کرکے اس عقد کی صحت کا بھی منکر ہے، لیکن ظاہر حال حسبِ سابق یہاں بھی مسلم الیہ کے حق میں شاہد ہے، لہٰذا فقہی ضابطہ من ساعده الظاهر الخ کے تحت مسلم الیہ ہی کا قول معتبر ہوگا۔

صاحب بنایہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس دلیل کو یوں بھی بیان کیا ہے کہ جب رب السلم اور مسلم الیہ نے عقد سلم کے انعقاد پر اتفاق کیا تو اس کے ضمن میں انھوں نے عقد سلم کی تمام شرائط وواجبات کا بھی اقرار کیا۔ اب اس کے بعد رب السلم کی طرف سے اجل کی تعیین کا انکار کرنا اقرار بعد الإنکار ہے اور إقرار بعد الإنکار کا اعتبار نہیں ہوتا، اس لیے رب السلم کا قول معتبر نہیں ہوگا۔ (۱۱/۴۷۲)

بخلاف المضاربة الخ: حضرات صاحبینؒ نے صورت مسئلہ کو عقد مضاربت پر قیاس کیا ہے یہاں سے صاحب کتاب اس قیاس کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ عقد سلم کو عقد مضاربت پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ مضاربت اور سلم میں فرق ہے چنانچہ پہلا فرق یہ ہے کہ جب عقدِ مضاربت میں اختلاف ہوتا ہے تو وہ عقد مضاربت نہیں رہتا بلکہ اجارہ ہوجاتا ہے، اس کے برخلاف عقد سلم اجل وغیرہ میں اختلاف کے باوجود سلم ہی رہتا ہے دوسرے عقد میں بتدیل نہیں ہوتا اور فریقین کی رضامندی کے بغیر تنہا کوئی فریق اسے فسخ نہیں کرسکتا جب کہ عقدِ مضاربت غیر لازم ہوتا ہے اور تنہا مضارب یا رب المال بھی اسے فسخ کرنے کا مالک ہوتا ہے، اس لیے اس حوالے سے بھی دونوں میں فرق ہے، اس لیے بھی ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

اور پھر عقد مضاربت میں ربّ المال کا قول معتبر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مضارب اور رب المال کے اختلاف سے عقد مضاربت فاسد ہوجاتا ہے اس لیے اس میں ان کا اختلاف بھی معتبر نہیں ہوگا اور صرف مضارب کے استحقاقِ نفع کا دعوی اور ربّ المال کا انکار باقی رہا اور چوں کہ مدعی یعنی مضارب کے پاس بینہ نہیں ہے، اس لیے ظاہر ہے کہ رب المال جو منکر ہے اس کا قول معتبر ہوگا، اس کے برخلاف عقد سلم چونکہ لازم ہوتا ہے، اس لیے عاقدین کے اختلاف سے عقد ختم نہیں ہوگا، اور رب السلم میعاد کا انکار کرکے فسادِ عقد کا دعوی کررہا ہے اس لیے اس انکار کی وجہ سے وہ متعنت اور سرکش ہے اور آپ کو معلوم ہے کہ سرکش کا قول معتبر نہیں ہوتا ہے۔

فصار الأصل الخ: صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ ماقبل میں بیان کردہ ہماری تقریر وتفصیل سے یہ قاعدہ کلیہ اور جنرل فارمولہ نکلا کہ جس شخص کا کلام سرکشی اور تعنت پر مشتمل ہو اور وہ ایسی چیز کا منکر ہو جو اس کے لیے نفع بخش ہو تو اس شخص کا قول مردود ہوتا ہے اور وہ متعنت کہلاتا ہے۔ اور جس شخص کا کلام خصومت پر مشتمل ہو اور وہ ایسی چیز کا منکر ہو جو اس کے لیے نقصان دہ ہو تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس شخص کا قول معتبر ہوگا جو صحت عقد کا مدعی ہے اور حضرات صاحبینؒ کے یہاں اس شخص کا قول معتبر ہوگا جو صحت عقد کا منکر ہو۔ فقط واللہ اعلم وعلمہ اُتم عبدالحلیم قاسمی بستوی۔

قَالَ وَيَجُوْزُ السَّلَمُ فِي الثِّيَابِ إِذَا بَيَّنَ طُوْلًا وَعَرْضًا وَرُقْعَةً ، لِأَنَّهُ أَسْلَمَ فِيْ مَعْلُوْمٍ مَّقْدُوْرِ التَّسْلِيْمِ عَلَى مَاذَكَرْنَا، وَإِنْ كَانَ ثَوْبٌ حَرِيْرٌ لَا بُدَّ مِنْ بَيَانِ وَزْنِهِ أَيْضًا، لِأَنَّهُ مَقْصُوْدٌ فِيْهِ، وَلَا يَجُوْزُ السَّلَمُ فِي الْجَوَاهِرِ وَالْخِرْزِ، لِأَنَّ آحَادَها تَتَفَاوَتُ تَفَاوُتًا فَاحِشًا، وَفِيْ صِغَارِ اللُّؤْلُؤِ الَّتِيْ تُبَاعُ وَزْنًا يَجُوْزُ السَّلَمُ، لِأَنَّهُ مِمَّا يُعْلَمُ بِالْوَزْنِ، وَلَا بَأْسَ بِالسَّلَمِ فِي اللَّبِنِ وَالْآجُرِّ إِذَا سُمِّيَ مِلْبَنًا مَعْلُوْمًا، لِأَنَّهُ عَدَدِيٌّ مُتَقَارِبٌ لَاسِيَّمَا إِذَا سُمِّيَ الْمِلْبَنَ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ کپڑوں میں بیع سلم جائز ہے بشرطیکہ ان کا طول وعرض اور موٹا باریک پن بیان کردیا ہو، کیونکہ عاقد نے معلوم اور مقدور التسلیم چیز میں عقد کیا ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اور اگر ریشمی کپڑا ہو تو اس کے وزن کو بیان کرنا بھی ضروری ہے، اس لیے کہ ریشم میں وزن بھی مقصود ہوتا ہے۔

اور یاقوت اور سوتی میں سلم جائز نہیں ہے، کیونکہ ان کے افراد میں زیادہ تفاوت ہوتا ہے، اور چھوٹے موتیوں میں جو وزن سے فروخت ہوتے ہیں بیع سلم جائز ہے، کیونکہ وہ وزن سے معلوم ہوجاتے ہیں۔ اور کچی اور پکی اینٹوں میں سلم کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے بشرطیکہ کوئی معلوم سانچہ بیان کردیا گیا ہو کیونکہ اینٹ عددی متقارب ہیں خصوصا (اس صورت میں) جب ان کا سانچہ بیان کردیا گیا ہو۔

اللغات:

﴿طول﴾ لمبائی۔ ﴿عرض﴾ چوڑائی۔ ﴿حریر﴾ ریشم۔ ﴿جواهر﴾ واحد جوھر؛ قیمتی پتھر۔ ﴿خرز﴾ سوراخ دار نگینہ وغیرہ۔ ﴿لؤلؤ﴾ موتی۔ ﴿لبن﴾ کچی اینٹ۔ ﴿آجر﴾ پکی اینٹ۔ ﴿مِلبَن﴾ اینٹیں بنانے کا سانچہ۔

کپڑوں میں سلم:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی کپڑے کا طول وعرض اور موٹا اور باریک پن بیان کردیا جائے تو اس کپڑے میں بیع سلم درست اور جائز ہے، کیونکہ صحت سلم کے لیے مسلم فیہ کا معلوم اور مقدور التسلیم ہونا شرط ہے اور مذکورہ چیزوں کے بیان کے بعد کپڑا بھی معلوم اور مقدور التسلیم ہوجاتا ہے، اس لیے اس میں بھی بیع سلم درست ہوگی۔

البتہ اگر ریشمی کپڑا ہو تو طول وعرض وغیرہ کو بیان کرنے کے ساتھ ساتھ اس کے وزن کو بھی بیان کرنا ضروری ہے، کیونکہ ریشمی

کپڑے میں وزن مقصود ہوتا ہے اور وزن کے کم یا زیادہ ہونے سے اس کی قیمت بھی بدلتی رہتی ہے، اس لیے ریشمی کپڑے میں جوازِ سلم کے لیے اس کے وزن کا بیان بھی ضروری ہے۔

ولایجوز السلم الخ: فرماتے ہیں کہ بڑے جواہرات اور موتیوں میں بیع سلم جائز نہیں ہے، کیونکہ ان کے افراد اور ان کی تعداد میں بہت زیادہ تفاوت ہوتا ہے، اس لیے وہ عددی متفاوت ہوئے اور عددی متفاوت کے متعلق آپ کو معلوم ہے کہ ان میں بیع سلم جائز نہیں ہے۔ ہاں وہ چھوٹے موتی جو وزن سے فروخت ہوتے ہیں ان کی بیع سلم جائز ہے، کیونکہ وزن سے ان کی مقدار معلوم ہوجاتی ہے اور اُن کے افراد کا تفاوت ختم ہوجاتا ہے۔

ولا بأس الخ: اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر اینٹوں کا سانچہ اور ان کی متعین سائز اور مقدار بیان کردی جائے تو ان میں عقد سلم درست اور جائز ہے، کیونکہ بیانِ سانچہ کے بعد اینٹیں عددی متقارب ہوجاتی ہیں اور عددی متقارب میں تو بیع سلم درست ہی ہے، اس لیے اینٹوں میں بھی بیع سلم درست اور جائز ہے۔

قَالَ وَكُلُّ مَاأَمْكَنَ ضَبْطُ صِفَتِهٖ وَمَعْرِفَةِ مِقْدَارِهٖ جَازَ السَّلَمُ فِيْهِ، لِأَنَّهٗ لَايُفْضِيْ إِلَى الْمُنَازَعَةِ، وَمَا لَا يُضْبَطُ صِفَتُهٗ وَلَا يُعْرَفُ مِقْدَارُهٗ لَايَجُوْزُ السَّلَمُ فِيْهِ، لِأَنَّهٗ دَيْنٌ وَبِدُوْنِ الْوَصْفِ يَبْقٰى مَجْهُوْلًا جِهَالَةً تُفْضِيْ إِلَى الْمُنَازَعَةِ، وَلَا بَأْسَ فِي السَّلَمِ فِيْ طَشْتٍ أَوْ قُمْقُمَةٍ أَوْ خُفَّيْنِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ إِذَاكَانَ يُعْرَفُ لِاسْتِجْمَاعِ شَرَائِطِ السَّلَمِ، وَإِنْ كَانَ لَايُعْرَفُ فَلَا خَيْرَ فِيْهِ، لِأَنَّهٗ مَجْهُوْلٌ.

ترجمہ: ہر وہ چیز جس کی صفت کو منضبط کرنا اور اس کی مقدار کو جاننا ممکن ہو اس مین بیع سلم جائز ہے، کیونکہ یہ مفضی الی المنازعۃ نہیں ہے، اور وہ چیز جس کی صفت منضبط نہ کی جاسکے اور اس کی مقدار نہ معلوم ہوسکے۔ اس میں بیع سلم جائز نہیں ہے، کیونکہ وہ دین اور وصف کے بغیر اس طرح کی جہالت کے ساتھ باقی رہے گی جو مفضی الی المنازعہ ہوگی۔ اور طشت یا قمقمہ یا خفین وغیرہ میں عقد سلم کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے بشرطیکہ وہ معلوم ہو، اس لیے کہ اس میں سلم کی شرطیں موجود ہیں۔ اور اگر کوئی چیز معلوم نہ ہو تو اس کی سلم میں کوئی بھلائی نہیں ہے، کیونکہ یہ دین مجہول ہے۔

اللغات:

﴿ضبط﴾ محفوظ کرنا، مذکور کرنا۔ ﴿لایفضی﴾ نہیں پہنچاتا۔ ﴿منازعة﴾ جھگڑا۔ ﴿طشت﴾ تھال۔ ﴿قمقمه﴾ چھوٹا چراغ جو شیشے کے چھوٹے سے برتن میں ہوتا ہے۔ ﴿خفّین﴾ موزے۔

مسلم فیہ اشیاء معلوم کرنے کا ضابطہ:

امام قدوری رحمۃ اللہ علیہ اس عبارت میں ایک ضابطہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہر وہ چیز جس کی صفت کو منضبط کرنا اور اس کی مقدار معلوم کرنا ممکن ہو اس میں بیع سلم درست اور جائز ہے، کیونکہ مقدار اور وصف کی معرفت کے بعد وہ چیز مفضی الی المنازعہ نہیں ہوگی اور جو چیز مفضی الی المنازعہ نہیں ہوگی اس میں عقد سلم بھی جائز ہوگا۔

اس کے برخلاف جس چیز کی مقدار اور صفت معلوم کرنا ممکن نہ ہو اس کی بیع سلم جائز نہیں ہے، کیونکہ مقدار یا وصف کی جہالت مفضی الی المنازعۃ ہوگی اور عقد سلم سے مانع ہوگی، صاحب ہدایہ نے اس کی دلیل یوں بیان کی ہے کہ مسلم فیہ دین ہوتی ہے اور دین ذمہ میں واجب ہوتا ہے اور اگر اس کا وصف بیان نہ کیا جائے تو وہ مجہول رہتا ہے اور اس کی جہالت مفضی الی المنازعۃ ہوتی ہے اور جس چیز کی جہالت مفضی الی المنازعہ ہو اس میں مطلق بیع جائز نہیں ہوتی چہ جائے کہ عقد سلم جائز ہو اس لیے اس میں عقد سلم درست اور جائز نہیں ہوگا۔

ولا بأس الخ: فرماتے ہیں کہ طشت، قمقمہ، خفین اور اس جیسی چیزوں کا اگر وصف بیان کر دیا جائے تو ان میں عقد سلم درست اور جائز ہے، کیونکہ بیان وصف کے بعد یہ معلوم المقدار اور مقدور التسلیم ہو جاتی ہیں اور معلوم المقدار اور مقدور التسلیم چیزوں میں عقد سلم درست اور جائز ہے۔ اور اگر بیانِ اوصاف کے بعد بھی وہ چیز معلوم المقدار اور معروف الوصف نہ ہو سکے تو اس میں بیع سلم درست اور جائز نہیں ہے، اس لیے کہ دین ہونے کی وجہ سے مسلم فیہ مجہول ہوگی اور اس کی جہالت مفضی الی المنازعہ ہوگی اس لیے اس صورت میں بیع سلم بھی جائز نہیں ہوگی۔

قَالَ وَإِنِ اسْتَصْنَعَ شَيْئًا مِنْ ذٰلِكَ بِغَيْرِ أَجَلٍ جَازَ اِسْتِحْسَانًا لِلْإِجْمَاعِ الثَّابِتِ بِالتَّعَامُلِ، وَفِي الْقِيَاسِ لَايَجُوْزُ، لِأَنَّهُ بَيْعُ الْمَعْدُوْمِ، وَالصَّحِيْحُ أَنَّهُ يَجُوْزُ بَيْعًا، لَاعِدَةً، وَالْمَعْدُوْمُ قَدْ يُعْتَبَرُ مَوْجُوْدًا حُكْمًا وَالْمَعْقُوْدُ عَلَيْهِ الْعَيْنُ دُوْنَ الْعَمَلِ حَتّٰى لَوْجَاءَ بِهِ مَفْرُوْغًا عَنْهُ لَامِنْ صَنْعَتِهِ أَوْ مِنْ صَنْعَتِهِ قَبْلَ الْعَقْدِ فَأَخَذَهُ جَازَ، وَلَا يَتَعَيَّنُ إِلَّا بِالْإِخْتِيَارِ حَتّٰى لَوْبَاعَهُ الصَّانِعُ قَبْلَ أَنْ يَرَاهُ الْمُسْتَصْنِعُ جَازَوَهٰذَا كُلُّهُ هُوَ الصَّحِيْحُ.

ترجمہ: اور اگر ان چیزوں میں سے کوئی چیز میعاد کے بغیر بنوائی تو استحسانا جائز ہے اس اجماع کی وجہ سے جو تعامل ناس سے ثابت ہے اور قیاساً جائز نہیں ہے، اس لیے کہ معدوم کی بیع ہے اور صحیح یہ ہے کہ استصناع بیع کے طور پر جائز ہے نہ کہ وعدہ کے طور پر اور معدوم کو کبھی حکماً موجود مان لیا جاتا ہے، اور معقود علیہ عین شئی ہے نہ کہ عمل حتی کہ اگر کاریگر کوئی ایسی چیز لائے جو اس کی بنائی ہوئی نہ ہو یا عقد سے پہلے اس کی بنائی ہوئی ہو اور بنوانے والا اسے لے لے تو جائز ہے۔ اور وہ چیز مستصنع کی پسند ہی سے متعین ہوگی یہاں تک کہ اگر مستصنع کے اسے دیکھنے سے پہلے ہی کاریگر نے اسے فروخت کر دیا تو بیع جائز ہے اور یہ ساری تفصیل صحیح ہے۔

اللغات:

﴿استصنع﴾ آرڈر پر کوئی چیز تیار کروائی۔ ﴿أجل﴾ میعاد، مقررہ مدت۔ ﴿صانع﴾ کاری گر۔

استصناع کا حکم:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ استصناع عامۃ المشائخ کے یہاں بیع ہے اور استحساناً جائز ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ دکاندار کاریگر سے آڈر پر کوئی چیز بنواتے ہیں اور کچھ بیانہ وغیرہ دیدیتے ہیں یا بغیر بیانہ کے مال ملنے کے بعد رقم اداء کرتے ہیں اور کاریگر اپنی سہولت کے مطابق دو، چار، دس دن میں وہ مال تیار کر کے دیتا ہے اور اس کی کوئی حتمی تاریخ یا میعاد مقرر نہیں ہوتی، بہر حال از روئے استحسان

تو یہ درست ہے، لیکن قیاساً درست اور جائز نہیں ہے، استحسان کی دلیل یہ ہے کہ استصناع لوگوں کے درمیان جاری وساری ہے اور امت کا اس پر تعامل ہے، اس حوالے سے گویا اس کے جواز پر امت کا اجماع ہو چکا ہے اور اجماع امت بھی حججِ شرعیہ میں سے ایک اہم اور قوی حجت ہے جس سے جواز اور عدم جواز کا ثبوت ہو سکتا ہے، کیونکہ حدیث پاک میں صاف طور پر یہ وضاحت کر دی گئی ہے۔ **ما رأه المسلمون حسنا فهو عندالله حسن۔**

البتہ قیاس استصناع کے جواز کا انکار کرتا ہے اور قیاس کے دلدادہ حضرت امام زفر اور امام شافعی رحمہما اللہ نے بھی قیاس سے آس لگا کر استصناع کے جواز کا انکار کیا ہے، ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ استصناع کی صورت میں مبیع معدوم ہوتی ہے اور معدوم کی بیع جائز نہیں ہے، اس لیے استصناع کی مبیع بھی جائز نہیں ہوگی، لیکن صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ صحیح اور معتمد قول کے مطابق استصناع بیع ہے، وعدہ نہیں ہے چنانچہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے مبسوط میں اسے بیع قرار دیا ہے اور پھر اس میں خیار رویت بھی ثابت ہوتا ہے حالانکہ وعدہ میں خیار وغیرہ کا ثبوت نہیں ہوتا اس لیے اس حوالے سے بھی یہ بیع ہے اور تعامل ناس اور استحسان کی رو سے درست اور جائز ہے۔ (بنایہ ۱۱/ ۴۷۸)

والمعدوم الخ: یہاں سے ایک سوالِ مقدر کا جواب دیا گیا ہے، سوال یہ ہے کہ استصناع کی صورت میں مال معدوم رہتا ہے اور معدوم چیز مبیع نہیں بن سکتی، اس لیے استصناع کو بیع قرار دینا کیسے درست ہے؟ صاحب ہدایہ اسی کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ کبھی کبھی بحکم شرع معدوم کو موجود شمار کر لیا جاتا ہے چنانچہ اگر مسلمان جانور ذبح کرتے وقت تسمیہ پڑھنا بھول جائے تو شرعاً اس کی معدوم تسمیہ کو حکماً موجود شمار کر لیا گیا ہے، اسی طرح استصناع والے مسئلے میں بھی معدوم چیز کو حکماً موجود کا درجہ دے دیا گیا ہے، لہٰذا معدوم والے پہلو کو لیکر اعتراض کرنا درست نہیں ہے۔

والمعقود عليه الخ: اس کا حاصل یہ ہے کہ استصناع کی صورت میں کاریگر اور صانع کی صنعت اور اس کا عمل معقود علیہ نہیں ہوتا، بلکہ جو چیز وہ بنا کر تیار کرتا ہے وہ معقود علیہ ہوتی ہے اسی لیے اگر کاریگر اپنے علاوہ کسی دوسرے کاریگر کی بنائی ہوئی چیز مستصنع کو دے یا عقد سے پہلے کی اپنی بنائی ہوئی چیز اسے دے تو ان دونوں صورتوں میں عقد کی صحت اور عدم صحت مستصنع کے لینے اور نہ لینے پر موقوف ہوگی چنانچہ اگر وہ اس چیز کو لے لیگا تو عقد درست اور جائز ہوگا ورنہ نہیں، اس سے بھی معلوم ہوا کہ عمل معقود علیہ نہیں بلکہ بنائی ہوئی چیز ہے، اگر عمل معقود علیہ ہوتا تو دوسرے کاریگر کی بنائی ہوئی چیز پر عقد درست نہ ہوتا اور نہ قبل از عقد اسی کاریگر کی بنائی ہوئی چیز پر عقد جائز ہوتا۔

ولا يتعين الخ: فرماتے ہیں کہ کاریگر کی بنائی ہوئی چیز کو جب تک مستصنع پسند نہیں کریگا اس وقت تک وہ چیز مبیع کے لیے متعین نہیں ہوگی، یہی وجہ ہے کہ اگر مستصنع کی پسند سے پہلے کاریگر اس چیز کو فروخت کر دے تو یہ درست اور جائز ہے، کیونکہ مبیع کے لیے متعین نہ ہونے سے پہلے وہ صانع ہی کی مملوک ہے اور انسان کو اپنی ملکیت میں ہر طرح کے تصرف کا اختیار رہتا ہے۔

ولهذا كله الخ: فرماتے ہیں کہ استصناع کے بیع ہونے، اس میں خیار رویت کے ثابت ہونے اور پسند کے بغیر اس کے متعین نہ ہونے کے حوالے سے ہماری بیان کردہ ساری تفصیلات درست اور صحیح ہیں اور ان میں کسی طرح کا کوئی شک وشبہ نہیں ہے۔

قَالَ وَهُوَ بِالْخِيَارِ إِنْ شَاءَ أَخَذَهُ وَإِنْ شَاءَ تَرَكَهُ، لِأَنَّهُ اشْتَرٰى شَيْئًا لَمْ يَرَهُ، وَلَا خِيَارَ لِلصَّانِعِ، كَذَا ذَكَرَهُ فِي

الْمَبْسُوْطِ وَهُوَ الْأَصَحُّ، لِأَنَّهُ بَاعَ مَالَمْ يَرَهُ وَعَنْ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحَمَةُاللهِ عَلَيْهِ أَنَّ لَهُ الْخِيَارُ أَيْضًا، لِأَنَّهُ لَايُمْكِنُهُ تَسْلِيْمُ الْمَعْقُوْدِ عَلَيْهِ إِلَّا بِضَرَرٍ وَهُوَ قَطْعُ الصَّرَمِ وَغَيْرِهِ، وَعَنْ أَبِي يُوْسُفَ رَحَمَةُاللهِ عَلَيْهِ أَنَّهُ لَاخِيَارَ لَهُمَا، أَمَّا الصَّانِعُ، فَلِمَا ذَكَرْنَا، وَأَمَّا الْمُسْتَصْنِعُ فَلِأَنَّ فِي إِثْبَاتِ الْخِيَارِ لَهُ إِضْرَارًا بِالصَّانِعِ، لِأَنَّهُ لَايَشْتَرِيْهِ غَيْرُهُ بِمِثْلِهِ، وَلَا يَجُوْزُ فِيْمَا لَاتَعَامَلَ فِيْهِ لِلنَّاسِ كَالثِّيَابِ لِعَدَمِ الْمُجَوِّزِ وَفِيْمَا فِيْهِ تَعَامَلَ إِنَّمَا يَجُوْزُ إِذَا أَمْكَنَ إِعْلَامُهُ بِالْوَصْفِ لِيُمْكِنَ التَّسْلِيْمُ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ مستصنع کو اختیار ہے اگر چاہے تو اسے لے لے اور اگر چاہے تو چھوڑ دے، کیونکہ اس نے ایسی چیز خریدی ہے جسے دیکھا نہیں ہے۔ اور کاریگر کو کوئی اختیار نہیں ملے گا، ایسا ہی امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے مبسوط میں اسے بیان کیا ہے اور یہی اصح ہے، کیونکہ اس نے ایسی چیز فروخت کیا ہے جسے دیکھا نہیں ہے۔ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے ایک روایت یہ ہے کہ صانع کو بھی اختیار ملے گا، کیونکہ ضرر کے بغیر اس کے لیے معقود علیہ کو سپرد کرنا ممکن نہیں ہے اور وہ چمڑہ وغیرہ کاٹنا ہے۔

حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے ایک روایت یہ ہے کہ صانع اور مستصنع دونوں کو اختیار نہیں ملے گا۔ رہا صانع تو اس دلیل کی وجہ سے جسے ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور رہا مستصنع تو اس وجہ سے کہ اس کے لیے خیار ثابت کرنے میں صانع کو ضرر پہنچانا ہے، اس لیے کہ مستصنع کے علاوہ کوئی اسے اس ثمن میں نہیں خریدے گا۔

اور جن اشیاء کے استصناع میں لوگوں کا تعامل نہیں ہے ان میں استصناع جائز نہیں ہے جیسے کپڑے کیونکہ جائز قرار دینے والا سبب نہیں ہے، اور جن اشیاء میں لوگوں کا تعامل ہے ان میں اسی صورت میں استصناع جائز ہے جب وصف کے ذریعے اس سے آگاہ کرنا ممکن ہوتا کہ سپردگی ممکن ہو سکے۔

اللغات:

﴿صانع﴾ کاری گر۔ ﴿صرم﴾ چمڑا۔

استصناع میں تیار کی ہوئی چیز کے لینے کا خیار:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر عقد استصناع میں مال بن کر تیار ہو جائے اور پھر مستصنع اسے دیکھ کر اس مال کو لینے سے انکار کر دے تو جس طرح مستصنع کو تیار شدہ مال لینے کا حق ہے اسی طرح اسے مذکورہ مال کو رجیکٹ کرنے اور نہ لینے کا بھی حق ہے، کیونکہ اس نے وہ مال بغیر دیکھے خریدا ہے اس لیے اسے خیار رویت حاصل ہوگا اور خیار رویت کے تحت مشتری کو جس طرح مبیع لینے کا حق رہتا ہے اسی طرح اسے واپس کرنے کا بھی حق رہتا ہے۔ اس کے برخلاف عقد استصناع کے بعد صانع کو صرف مال بنا کر دینا ہوگا اور اسے مال بنانے سے انکار کا حق نہیں ہوگا، کیونکہ اگر چہ اس نے بغیر دیکھے سودا کیا ہے تاہم وہ اسی میدان کا کھلاڑی ہے اور مال کی نوعیت اور اس کے نفع نقصان سے بہ خوبی واقف ہے، اس لیے اسے انکار کا حق نہیں ہوگا اور پھر وہ بائع بھی ہے اور بائع کو خیار رویت نہیں حاصل ہوتا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس مسئلے کو مبسوط میں اسی طرح بیان کیا ہے اور یہی اصح ہے۔ ویسے اس سلسلے میں حضرات شیخین رحمۃ اللہ علیہما سے الگ الگ دو روایتیں مروی ہیں:

(۱) پہلی روایت جو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے یہ ہے کہ جس طرح مستصنع کو اختیار ملے گا اسی طرح صانع کو بھی اختیار ملے گا، کیونکہ جب وہ مال تیار کرے گا تو اسے چمڑہ وغیرہ کاٹنا پڑے گا اور اس میں اس کا نقصان ہوگا، اس لیے صانع کو ضرر سے بچانے کے لیے اسے بھی اختیار دیا جائے گا، اگر اس کا دل چاہے تو مال تیار کرے ورنہ عقد کو ختم کردے۔

(۲) دوسری روایت جو امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے وہ یہ ہے کہ نہ تو صانع کو اختیار ملے گا اور نہ ہی مستصنع کو، صانع کو بائع ہونے کی وجہ سے اختیار نہیں ملے گا اور مستصنع کو اس وجہ سے اختیار نہیں ملے گا، اس لیے کہ اسے اختیار دینے میں صانع اور کاریگر کا نقصان ہے بایں معنی کہ اگر اختیار کے تحت اس نے مال کو نہیں لیا تو صانع کا وہ مال خراب ہو جائے گا اور اس کی محنت پر پانی پھر جائے گا، اس لیے کہ اوّلاً تو دوسرا کوئی اسے لے گا نہیں، اور اگر کوئی لے گا بھی تو اس قیمت پر نہیں لے گا جس قیمت اور ثمن پر مستصنع نے اسے بنوایا ہے، بلکہ دوسرا آدمی تو صانع کی مجبوری کا ناجائز فائدہ اٹھانے کی کوشش کرے گا اور اس حوالے سے اسے ضرر لاحق ہوگا اس لیے مستصنع کو بھی اختیار نہیں ملے گا۔

ولا یجوز الخ: اس کا حاصل یہ ہے کہ استصناع کے جواز اور عدم جواز کے سلسلے میں ایک قاعدہ کلیہ یاد رکھنا چاہیے، وہ یہ کہ استصناع کا جواز اور عدم جواز تعامل ناس پر موقوف ہے، لہٰذا جن چیزوں کے استصناع میں لوگوں کا تعامل نہیں ہے ان میں استصناع جائز نہیں ہے جیسے کپڑے، کیونکہ استصناع کو جائز قرار دینے والی چیز یعنی تعاملِ ناس'' کپڑوں میں معدوم ہے، اس لیے ان میں استصناع بھی درست نہیں ہے، البتہ جن چیزوں کے استصناع میں لوگوں کا تعامل ہے ان میں استصناع درست ہے بشرطیکہ اس کے وصف کو بیان کرنے سے اس چیز کے متعلق آگاہی ہو جائے اور مستصنع کی فرمائش اور اس کی خواہش کے مطابق مال تیار کر کے دیا جاسکے۔

وَإِنَّمَا قَالَ بِغَيْرِ أَجَلٍ، لِأَنَّهُ لَوْ ضَرَبَ الْأَجَلَ فِيمَا فِيهِ تَعَامُلٌ يَصِيرُ سَلَمًا عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ خِلَافًا لَهُمَا، وَلَوْ ضَرَبَهُ فِيمَا لَا تَعَامُلَ فِيهِ يَصِيرُ سَلَمًا بِالْإِتِّفَاقِ، لَهُمَا أَنَّ اللَّفْظَ حَقِيقَةٌ لِلْإِسْتِصْنَاعِ فَيُحَافَظُ عَلَى قَضِيَّتِهِ وَيُحْمَلُ الْأَجَلُ عَلَى التَّعْجِيلِ، بِخِلَافِ مَا لَا تَعَامُلَ فِيهِ، لِأَنَّ ذٰلِكَ اسْتِصْنَاعٌ فَاسِدٌ فَيُحْمَلُ عَلَى السَّلَمِ الصَّحِيحِ، وَلِأَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ أَنَّهُ دَيْنٌ يَحْتَمِلُ السَّلَمَ وَجَوَازُ السَّلَمِ بِإِجْمَاعٍ لَا شُبْهَةَ فِيهِ، وَفِي تَعَامُلِهِمُ الْإِسْتِصْنَاعَ نَوْعُ شُبْهَةٍ فَكَانَ الْحَمْلُ عَلَى السَّلَمِ أَوْلٰى. وَاللّٰهُ أَعْلَمُ.

ترجمہ: اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے بغیر أجل اس لیے فرمایا ہے، کیونکہ اگر ان چیزوں میں جن میں لوگوں کا تعامل ہے میعاد متعین کردی گئی تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں وہ سلم ہو جائے گی، حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کا اختلاف ہے، اور اگر ان چیزوں میں میعاد لگائی گئی جن میں تعامل نہیں ہے تو بالاتفاق وہ سلم ہو جائے گی۔

حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کی دلیل یہ ہے کہ لفظِ استصناع، استصناع کے لیے حقیقی ہے، اس لیے لفظ کے مقتضیٰ پر اس کی

محافظت کی جائے گی اور میعاد کو تعجیل پر محمول کیا جائے گا۔ برخلاف وہ چیزیں جن میں تعامل نہیں ہے، کیونکہ یہ استصناع فاسد ہے لہٰذا اسے سلم صحیح پر محمول کیا جائے گا، حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایسا دین ہے جو سلم کا احتمال رکھتا ہے، اور سلم کا جواز ایسے اجماع سے ثابت ہے جس میں کوئی شبہ نہیں ہے جب کہ لوگوں کے تعامل پر عمل کرنے میں ایک طرح کا شبہ ہے، لہٰذا اسے سلم پر محمول کرنا اولی ہے۔ واللہ اعلم۔

اللغاتُ:

﴿اجل﴾ میعاد، مقررہ مدت۔ ﴿یحافظ﴾ حفاظت کی جائے گی، خیال رکھا جائے گا۔ ﴿قضیة﴾ مقتضٰی، تقاضا۔ ﴿تعجیل﴾ جلدی کرنا۔

استصناع اور رجل:

متن میں جو وإن استصنع شیئا من ذلك بغیر أجل کی عبارت بیان کی گئی ہے یہاں سے اسی کا فائدہ بیان کرتے ہوئے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ بغیر اَجل ہی کے استصناع کا تحقق ہوگا ورنہ تو وہ اشیاء جن میں استصناع کا تعامل ہے اگر ان میں اجل اور میعاد مقرر کردی گئی تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں وہ عقد استصناع نہیں رہے گا، بلکہ سلم ہو جائے گا، لیکن حضرات صاحبینؒ کے یہاں وہ عقد سلم نہیں ہوگا۔

اس کے برخلاف اگر کسی نے ایسی چیز بنوانے کا ارادہ کیا جس میں استصناع کے حوالے سے لوگوں کا تعامل نہ ہو اور اس کے لیے میعاد مقرر کردی گئی تو وہ بالاتفاق وہ عقد سلم ہو جائے گا۔

پہلے مسئلے میں حضرات صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ استصناع معنی استصناع کے لیے حقیقی ہے اور لفظ کو معنی حقیقی کے خلاف محمول کرنے پر اگر کوئی قرینہ نہ ہو تو اس سے اس کے حقیقی معنی ہی مراد ہوتے ہیں، لہٰذا لفظ کے مقتضٰی کی پوری پوری رعایت کی جائے گی اور اسے استصناع ہی پر محمول کیا جائے گا۔ اور وہ میعاد جو مقرر کی گئی ہے اسے تعجیل پر محمول کریں گے۔

اس کے برخلاف وہ اشیاء جن میں استصناع کے حوالے سے لوگوں کا تعامل نہ ہو اور پھر ان میں استصناع کر کے میعاد مقرر کردی جائے تو امام صاحب اور حضرات صاحبین سب کے یہاں وہ عقد سلم ہو جائے گا، استثناء نہیں رہے گا، کیونکہ یہاں استصناع کو جائز قرار دینے والی چیز یعنی تعاملِ ناس بھی معدوم ہے اور پھر لفظ کو اس کے حقیقی معنی سے معزول کرنے پر قرینہ یعنی میعاد کی تعیین بھی موجود ہے، اس لیے اسے عقد سلم پر محمول کیا جائے گا۔

ولأبی حنیفة رحمۃ اللہ علیہ الخ: امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں پہلے مسئلے میں بھی استصناع سلم میں تبدیل ہو جاتا ہے، اس لیے اس پر ان کی دلیل یہ ہے کہ استصناع میں معقود علیہ دین ہوتا ہے اور صانع کے ذمے ثابت ہوتا ہے اور اس میں جس طرح استصناع کا احتمال ہے اسی طرح سلم کا بھی احتمال ہے، مگر دلیل کی طرف نظر کرتے ہوئے یہاں سلم کا پہلو قوی ہے اور استصناع کا پہلو کمزور ہے، کیونکہ استصناع کی دلیل تعامل ہے اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس کے منکر بھی ہیں جب کہ سلم کا جواز کتاب وسنت اور اجماع تینوں سے ثابت ہے، اس لیے اس حوالے سے یہاں سلم کا پہلو قوی ہے، لہٰذا پہلے مسئلے میں لفظ استصناع کو حقیقی معنی پر محمول نہ کر کے سلم ہی پر محمول کریں گے۔ فقط واللہ اعلم۔

مسائل منثورہ
متفرق مسائل

مصنفین ومؤلفین کی عادت ہے کہ وہ کتاب، باب اور فصل وغیرہ میں حتی المقدور مسائل بیان کرنے کے بعد بھولے اور چھوٹے ہوئے مسائل کو علیحدہ فصل اور عنوان کے تحت بیان کرتے ہیں اور اس عنوان کو کبھی مسائل متفرقۃ کبھی مسائل شتی اور کبھی مسائل منثورۃ کا نام دیتے ہیں، صاحب ہدایہ نے بھی مسائل منثورہ کے تحت یہاں ابواب سابقہ کے چھوٹے ہوئے مسائل کو بیان کیا ہے۔

قَالَ وَيَجُوْزُ بَيْعُ الْكَلْبِ وَالْفَهْدِ وَالسِّبَاعِ، اَلْمُعَلَّمُ وَغَيْرُ الْمُعَلَّمِ فِي ذٰلِكَ سَوَاءٌ، وَعَنْ أَبِي يُوْسُفَ رَحِمَہُ اللہُ عَلَیْہِ أَنَّهُ لَايَجُوْزُ بَيْعُ الْكَلْبِ الْعَقُوْرِ، لِأَنَّهُ غَيْرُ مُنْتَفَعٍ بِهِ، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَہُ اللہُ عَلَیْہِ لَايَجُوْزُ بَيْعُ الْكَلْبِ لِقَوْلِهِ [1] عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّ مِنَ السُّحْتِ مَهْرَ الْبَغِيِّ وَثَمَنَ الْكَلْبِ، وَلِأَنَّهُ نَجِسُ الْعَيْنِ، وَالنِّجَاسَةُ تُشْعِرُ بِهَوَانِ الْمَحَلِّ، وَجَوَازُ الْبَيْعِ يُشْعِرُ بِإِعْزَازِهِ فَكَانَ مُنْتَفِيًا، وَلَنَا أَنَّهُ [2] عَلَيْهِ السَّلَامُ ((نَهٰى عَنْ بَيْعِ الْكَلْبِ إِلَّا كَلْبَ صَيْدٍ أَوْ مَاشِيَةٍ))، وَلِأَنَّهُ مُنْتَفَعٌ بِهِ حَرَاسَةً وَاصْطِيَادًا فَكَانَ مَالًا فَيَجُوْزُ بَيْعُهُ، بِخِلَافِ الْهَوَامِّ الْمُؤْذِيَةِ، لِأَنَّهُ لَا يُنْتَفَعُ بِهَا، وَالْحَدِيْثُ مَحْمُوْلٌ عَلَى الْإِبْتِدَاءِ قَلْعًا لَهُمْ عَنِ الْإِقْتِنَاءِ، وَلَا نُسَلِّمُ نِجَاسَةَ الْعَيْنِ، وَلَوْ سُلِّمَ فَيُحَرَّمُ التَّنَاوُلُ دُوْنَ الْبَيْعِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ کتا، چیتا اور درندہ کی بیع جائز ہے اور اس حکم میں سدھایا ہوا اور غیر سدھایا ہوا دونوں برابر ہیں۔ حضرت امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ باؤلے کتے کی بیع جائز نہیں ہے، کیونکہ اس سے فائدہ نہیں اٹھایا جا سکتا امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ کتے کی بیع جائز نہیں ہے، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا زانیہ کی اجرت اور کتے کا ثمن حرام ہیں، اور اس لیے بھی کہ کتا نجس العین ہے اور نجاست محل کے ذلیل ہونے کی خبر دیتی ہے جب کہ بیع کا جواز اس کے اعزاز کی خبر دیتا ہے اس لیے اس کی بیع منتفی ہوگی۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے شکاری اور حفاظتی کتے کے علاوہ دیگر کتوں کی بیع سے منع فرمایا ہے، اور اس لیے بھی حفاظت اور شکار کے حوالے سے کتے سے نفع اٹھایا جاتا ہے، اس لیے وہ مال ہوگا اور اس کی بیع جائز ہوگی، برخلاف موذی کیڑے مکوڑوں کے، اس لیے کہ ان سے نفع نہیں اٹھایا جاتا اور حدیث پاک کتے پالنے سے یکسر علیحدہ کرنے کی غرض سے ابتدائے اسلام پر محمول ہے اور اس کا نجس العین ہونا ہمیں تسلیم نہیں ہے، اور اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تو اس کا کھانا حرام ہوگا نہ کہ بیچنا۔

اللغات:

﴿کلب﴾ کتا۔ ﴿فهد﴾ چیتا۔ ﴿سباع﴾ درندے۔ ﴿معلّم﴾ سکھایا ہوا۔ ﴿عقور﴾ کٹ کھنا، باؤلا۔ ﴿شحت﴾ حرام۔ ﴿بغیّ﴾ زانیہ، فاحشہ عورت۔ ﴿تشعر﴾ احساس دلاتا ہے۔ ﴿هوان﴾ ذلیل ہونا۔ ﴿صید﴾ شکار۔ ﴿ماشیة﴾ ریوڑ۔ ﴿حراسة﴾ پہرہ داری۔ ﴿هوام﴾ حشرات الارض، کیڑے مکوڑے۔

تخريج:

❶ اخرجہ دارقطنی فی کتاب البیوع، حدیث: ۳۰۴۸، ۳۰۴۵.

❷ اخرجہ البیہقی فی کتاب البیوع باب النہی عن ثمن الکلب، حدیث: ۱۱۰۱۲.

درندوں اور کیڑوں وغیرہ کی بیع:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ہمارے یہاں کتے، چیتے اور درندے کی بیع مطلقاً جائز ہے، یعنی خواہ وہ سدھائے ہوئے ہوں یا بغیر سدھائے ہوئے بہر دو صورت ان کی بیع ہمارے یہاں درست اور جائز ہے، امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ باؤلے کتے کی بیع جائز نہیں ہے، کیونکہ اس سے انتفاع ممکن نہیں ہے اور جب اس سے انتفاع ممکن نہیں ہے تو ظاہر ہے کہ اس کی بیع میں کوئی فائدہ بھی نہیں ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ کتے کی بیع مطلقاً جائز نہیں ہے، کیونکہ حدیث پاک میں اسے حرام قرار دیا گیا ہے چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا إن من السُحت مهرا لبغي وثمن الكلب یعنی زانیہ کی اجرت اور کتے کا ثمن حرام ہیں، دوسری حدیث ہے نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ثمن الكلب و مهر البغي الخ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کتے کے ثمن اور زانیہ کی اجرت سے منع فرمایا ہے، ان روایتوں سے معلوم ہوا کہ کتے کا ثمن حرام ہے اور جب ثمن حرام ہے تو اس کی بیع بھی حرام ہوگی، کیونکہ بیع حصولِ ثمن کا سبب ہے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دوسری اور عقلی دلیل یہ ہے کہ کتا نجس العین ہے اور اس کا نجس العین ہونا اس کے محل اور مقام کی خساست و رذالت کی دلیل ہے اس لیے اس حوالے سے اس کی بیع حرام ہونا چاہیے کیونکہ بیع کا جواز اس کے معزز اور قابل احترام ہونے کی علامت ہوگا حالانکہ نجس العین ہونے کی وجہ سے وہ رذیل اور ذلیل ہے، اس لیے اس کی بیع بھی درست نہیں ہے۔

ولنا أنه الخ: کتوں کی بیع کے جائز ہونے پر ہماری نقلی دلیل یہ حدیث ہے أنه عليه السّلام نهى عن بيع الكلب إلاّ كلب صيد أوما شية کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے شکاری اور حفاظتی کتے کے علاوہ دیگر کتوں کی بیع سے منع فرمایا ہے، اس حدیث سے ہمارا وجہ استدلال بایں معنی ہے کہ اگر چہ اس میں صرف شکاری اور حفاظتی کتے کو بیچنے کی اجازت وارد ہے تاہم دلالت النص سے تمام کتے کی بیع کا جواز ثابت ہے، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ شکار اور حفاظت کی صلاحیت ہر کتے میں موجود رہتی ہے اور عموماً چور وغیرہ کو دیکھ کر کتے بھونکنے اور چلانے لگتے ہیں، لہٰذا جواز بیع کی جو علت شکاری اور حفاظتی کتوں میں ہے وہی علت دیگر کتوں میں بھی ہے، اس لیے جس طرح شکاری اور حفاظتی کتوں کی بیع جائز ہے اسی طرح ان تمام کتوں کی بیع جائز ہوگی جن میں علتِ صید اور حراست موجود ہوگی۔

ہماری عقلی دلیل یہ ہے کہ کتا مطلقاً قابل انتفاع ہے اور صید اور حراست میں سود مند ہے اور ہر وہ چیز جو منتفع ہو وہ مال ہوتی ہے اور مال کی خرید و فروخت جائز ہے اس لیے کتوں کی بیع بھی جائز ہے، ان کے برخلاف سانپ، بچھو اور موذی کیڑے مکوڑوں کی بیع جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ قابلِ انتفاع نہیں ہیں بلکہ یہ تو انسان کے لیے وبال ہیں اور ہمہ وقت ان سے خطرہ اور خدشہ رہتا ہے، اس لیے

ان کی بیع بھی جائز نہیں ہے۔

والحدیث الخ: صاحب کتاب امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی پیش کردہ نقلی دلیل جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ إن من السحت الخ والی حدیث میں ثمن کلب کی حرمت دائمی اور ابدی نہیں ہے، بلکہ ابتدائے اسلام میں یہ حرمت تھی اور کتوں کے معاملے میں لوگوں کی بے پناہ دلچسپی کی وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کے دلوں میں کتوں سے نفرت اور دوری پیدا کرنے کی غرض سے پہلے انھیں قتل کرنے کا حکم دیا اور اگر کسی برتن میں کوئی کتا منھ ڈالدے تو اسے سات آٹھ مرتبہ دھونے کا حکم جاری فرمایا۔ اس کے بعد رفتہ رفتہ جب لوگوں کے دلوں سے کتوں کی محبت ختم ہوگئی اور لوگ ان سے نفرت کرنے لگے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے رخّص في ثمن کلب الصید کا فرمان جاری کر کے کلب صید کی اجرت اور اس کے ثمن کی حلت کو آشکارا فرمادیا اور جو دائمی حرمت تھی اس میں نرمی فرمادی، لہٰذا اب حکم یہ ہے کہ ابتدائے اسلام میں تو کتے کی خرید وفروخت ممنوع تھی، لیکن بعد میں جائز قرار دے دی گئی۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی نقلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ کتے کا نجس العین ہونا ہمیں تسلیم ہی نہیں ہے، اس لیے کہ اگر وہ نجس العین ہوتا تو ہبہ اور وصیت کے ذریعہ اس کا مال بنانا درست نہیں ہوتا، حالانکہ ہبہ اور وصیت کے ذریعے اس کی تملیک درست اور جائز ہے۔

اس سے صاف واضح ہے کہ کتا نجس العین نہیں ہے، اور اگر تھوڑی دیر کے لیے اس کا نجس العین ہونا تسلیم بھی کر لیا جائے تو اس صورت میں جواب یہ ہوگا کہ نجس العین ہونے کی وجہ سے اس کا کھانا حرام ہے نہ کہ اس کا بیچنا اور ہمارے یہاں نجس العین کو بیچنا جائز ہے جیسے گوبر اور مینگنیاں نجس العین ہیں مگر پھر بھی ہمارے یہاں ان کی بیع درست اور جائز ہے، اس لیے اس پہلو کو لیکر ہمارے خلاف استدلال کرنا درست نہیں ہے۔

قَالَ وَلَا يَجُوْزُ بَيْعُ الْخَمْرِ وَالْخِنْزِيْرِ لِقَوْلِهِ [1] عَلَيْهِ السَّلَامُ فِيْهِ إِنَّ الَّذِيْ حَرَّمَ شُرْبَهَا حَرَّمَ بَيْعَهَا وَأَكْلَ ثَمَنِهَا، وَلِأَنَّهُ لَيْسَ بِمَالٍ فِيْ حَقِّنَا، وَقَدْ ذَكَرْنَاهُ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ شراب اور خنزیر کی بیع جائز نہیں ہے، اس لیے کہ شراب کے متعلق آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے جس ذات نے اس کے پینے کو حرام قرار دیا ہے اسی ذات نے اسے فروخت کرنے اور اس کا ثمن کھانے کو بھی حرام قرار دیا ہے، اور اس لیے کہ یہ ہمارے حق میں مال نہیں ہے اور ہم اسے بیان کر چکے ہیں۔

اللغات:

﴿خمر﴾ شراب۔ ﴿شرب﴾ پینا۔

تخریج:

[1] اخرجه مسلم فی کتاب المساقاة باب تحریم بیع الخمر، حدیث: ٦٨.

شراب اور خنزیر کی بیع:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ باتفاق علماء وفقہا وائمہ شراب اور خنزیر کی بیع درست اور جائز نہیں ہے، کیونکہ ان کی حرمت منصوص علیہ

ہے اور قرآن وحدیث میں اس کی ممانعت وارد ہے، خمر کی حرمت کے متعلق قرآن کریم کی یہ آیت نص صریح کی حیثیت رکھتی ہے إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان کہ خمر اور میسر وغیرہ رجس ہیں اور شیطانی عمل ہین اور رجس چوں کہ حرام اور نجس ہوتا ہے اور نجس اور حرام میں تصرف جائز نہیں ہے، اس لیے خمر میں بھی تصرف جائز نہیں ہے۔

حرمتِ خنزیر کے متعلق یہ آیت صریح ہے حرّمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير، اس آیت کریمہ سے صاف طور پر یہ بات عیاں ہے کہ خنزیر حرام ہے اور آپ کو معلوم ہے کہ حرام میں تصرف کرنا درست نہیں ہے۔

حرمت خمر کے سلسلے میں یہ حدیث کا وہ جزء بھی مستدل ہے جو عبارت میں مذکور ہے، اس کا واقعہ یہ ہے کہ قبیلۂ ثقیف کا ایک آدمی (جسکی کنیت ابو عامر تھی) ہر سال نبی اکرم ﷺ کی خدمت میں شراب کا ایک مشکہ ہدیہ کیا کرتا تھا اور جس سال شراب حرام ہوئی اس سال بھی اس نے وہ ہدیہ بھیجا، اس پر آپ ﷺ نے فرمایا یا أبا عامر إن الله تعالٰی قد حرّم الخمر فلا حاجة لنا بخمرك یعنی اے ابو عامر اللہ تعالیٰ نے خمر کو حرام کر دیا ہے، اس لیے اب ہمیں تمہارے خمر کی ضرورت نہیں ہے، اس پر ابو عامر نے فرمایا اے اللہ کے نبی اسے فروخت کر کے اس کے ثمن کو اپنے کام میں لگا لیجیے، یہ سن کر آپ ﷺ نے فرمایا یا أبا عامر إن الذي حرّم شربها حرّم بيعها وأكل ثمنها کہ اے ابو عامر جس ذات نے شراب پینا حرام کیا ہے، اسی ذات نے اس کی ثمن خوردگی کو بھی حرام قرار دیا ہے اس لیے اب کسی بھی حوالے سے وہ ہمارے لیے کارآمد نہیں ہے۔

حرمت خمر کی عقلی دلیل یہ ہے کہ خمر مسلمانوں کے حق میں مال نہیں ہے اور آپ کو معلوم ہے کہ غیر مال کی بیع وشراء درست نہیں ہے۔

قَالَ وَأَهْلُ الذِّمَّةِ فِي الْبِيَاعَاتِ كَالْمُسْلِمِيْنَ لِقَوْلِهِ ① عَلَيْهِ السَّلَامُ فِيْ ذٰلِكَ الْحَدِيْثِ فَأَعْلِمْهُمْ أَنَّ لَهُمْ مَالِلْمُسْلِمِيْنَ وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَى الْمُسْلِمِيْنَ وَلِأَنَّهُمْ مُكَلَّفُوْنَ مُحْتَاجُوْنَ كَالْمُسْلِمِيْنَ، قَالَ إِلَّا فِي الْخَمْرِ وَالْخِنْزِيْرِ خَاصَّةً فَإِنَّ عَقْدَهُمْ عَلَى الْخَمْرِ كَعَقْدِ الْمُسْلِمِ عَلَى الْعَصِيْرِ، وَعَقْدُهُمْ عَلَى الْخِنْزِيْرِ كَعَقْدِهِمْ عَلَى الشَّاةِ لِأَنَّهَا أَمْوَالٌ فِيْ إِعْتِقَادِهِمْ وَنَحْنُ أُمِرْنَا بِأَنْ نَتْرُكَهُمْ وَمَا يَعْتَقِدُوْنَ، دَلَّ عَلَيْهِ قَوْلُ عُمَرَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ وَلُّوْهُمْ بَيْعَهُمَا وَخُذُوا الْعُشْرَ مِنْ أَثْمَانِهِمَا.

ترجمہ: اور ذمی لوگ بیوع میں مسلمانوں کی طرح ہیں، اس لیے کہ آپ ﷺ نے اس حدیث میں فرمایا ہے ذمیوں کو یہ بتا دو کہ جو مسلمانوں کے لیے ہے وہی ان کے لیے بھی ہے اور جو مسلمانوں پر لازم ہے وہی ان پر بھی لازم ہے، اور اس لیے کہ وہ لوگ بھی مسلمانوں کی طرح مُکلف ہیں اور محتاج ہیں مگر خاص طور پر شراب اور خنزیر میں، چنانچہ شراب پر ان کا عقد کرنا مسلمانوں کے شیرۂ انگور پر عقد کرنے کی طرح ہے اور خنزیر پر ان کا عقد کرنا مسلمانوں کے بکری پر عقد کرنے کی طرح ہے، اس لیے کہ خمر اور خنزیر ذمیوں کے اعتقاد میں مال ہیں اور ہمیں ذمیوں کو ان کے عقیدے سمیت چھوڑنے کا حکم دیا گیا ہے، اور اسی پر حضرت عمرؓ کا قول بھی دلالت کرتا ہے کہ ذمیوں کو خمر اور خنزیر کی بیع کرنے دو اور ان کے ثمن سے عشر لیلو۔

اللغات:

﴿خمر﴾ شراب۔ ﴿عصیر﴾ شیرہ۔

تخریج:

❶ اخرجہ ابن ابی شیبۃ فی مصنفہٖ باب فی دعاء المشرکین قبل ایقاتلوا، حدیث رقم: ۳۳۰۵٤ بمعناہٗ.

احکام بیوع میں ذمیوں کا حکم:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ بیع وشراء میں جو احکام ومسائل مسلمانوں کے لیے مشروع ہیں وہی احکام ذمیوں کے لیے بھی ہیں اور جن چیزوں کی خرید وفروخت مسلمانوں کے لیے حلال ہے انھی چیزوں کی بیع وشراء ذمیوں کے لیے بھی حلال اور جائز ہے، البتہ خمر اور خنزیر کا استثناء ہے، ذمیوں کے لیے مسلمانوں کے سے احکام ومسائل ثابت ہونے کی دلیل آپ ﷺ کا وہ ارشاد گرامی ہے جو آپ نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ سے فرمایا تھا جب کہ انھیں یمن کا گورنر بنا کر بھیج رہے تھے کہ اے معاذ ذمیوں کو بتلا دینا جو کچھ مسلمانوں کے لیے حلال ہے وہی ان کے لیے بھی حلال ہے اور جو کچھ مسلمانوں پر حرام ہے وہی ان پر بھی حرام ہے۔

اس سلسلے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ مسلمانوں کی طرح ذمی بھی معاملات وغیرہ کے مکلّف ہیں اور زندگی کے حوالے سے بہت سے معاشرتی چیزوں کے محتاج اور ضرورت مند ہیں اور ضروریات پوری کرنے کا ایک اہم سبب بیع ہے اس لیے بیع کے متعلق جو احکام مسلمانوں کے ہوں گے وہی ذمیوں کے بھی ہوں گے۔

البتہ شراب اور خنزیر کے معاملات جدا جدا ہیں، چنانچہ یہ دونوں چیزیں ذمیوں کے لیے حلال ہیں اور ان کی خرید وفروخت اہل ذمہ کے یہاں درست ہے، لیکن مسلمانوں کے حق میں یہ چیزیں حرام ہیں اور ان کی بیع وشراء بھی حرام اور ناجائز ہے۔ اور شراب پر ذمیوں کا عقد کرنا ایسا ہے جیسے مسلمانوں کا شیرۂ انگور پر عقد کرنا، اسی طرح جیسے مسلمانوں کے لیے بکری اور شیرۂ انگور کی خرید وفروخت حلال ہے ایسے ہی ذمیوں کے لیے خمر اور خنزیر کی بیع وشراء حلال ہے اور یہ ان کا ذاتی اور اعتقادی مسئلہ ہے اور ان کے اعتقاد میں یہ چیزیں مال ہیں، اس لیے ہمیں اس سے کچھ لینا دینا نہیں ہے، کیونکہ ہمارے نبی نے ہمیں ذمیوں کے اعتقاد اور عقیدے سے چھیڑ چھاڑ کرنے سے منع فرمایا ہے۔ اور پھر نبی کے معتمد اور مطلوب خلیفۂ راشد سیدنا عمر بن الخطابؓ نے بھی اپنے فرمان گرامی سے خمر اور خنزیر کے متعلق یہ وضاحت فرمادی ہے کہ ذمیوں کو خمر اور خنزیر کی بیع کا ولی بنادو اور ان کے ثمن سے عشر لے لیا کرو، یہ فرمان گرامی بھی اہل ذمہ کے حق میں خمر اور خنزیر کی بیع وشراء کی حلت اور جواز پر دلیل ہے۔

قَالَ وَمَنْ قَالَ لِغَيْرِهٖ بِعْ عَبْدَكَ مِنْ فُلَانٍ بِأَلْفِ دِرْهَمٍ عَلٰى أَنِّيْ ضَامِنٌ لَكَ خَمْسَ مِائَةٍ مِنَ الثَّمَنِ سِوَى الْأَلْفِ فَفَعَلَ فَهُوَ جَائِزٌ، وَيَأْخُذُ الْأَلْفَ مِنَ الْمُشْتَرِيْ وَالْخَمْسَ مِائَةٍ مِنَ الضَّامِنِ، وَإِنَّهٗ كَانَ لَمْ يَقُلْ مِنَ الثَّمَنِ جَازَ الْبَيْعُ بِأَلْفِ دِرْهَمٍ، وَلَا شَيْءَ عَلَى الضَّمِيْنِ، وَأَصْلُهٗ أَنَّ الزِّيَادَةَ عَلَى الثَّمَنِ وَالْمُثَمَّنِ جَائِزَةٌ عِنْدَنَا وَتَلْتَحِقُ بِأَصْلِ الْعَقْدِ، خِلَافًا لِزُفَرَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ وَالشَّافِعِيِّ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ، لِأَنَّهٗ تَغْيِيْرٌ لِلْعَقْدِ مِنْ وَصْفٍ مَشْرُوْعٍ إِلٰى وَصْفٍ

مَشْرُوْعٍ وَهُوَ كَوْنُهُ عَدْلًا أَوْ خَاسِرًا أَوْرَابِحًا، ثُمَّ قَدْ لَا يَسْتَفِيْدُ الْمُشْتَرِيْ بِهَا شَيْئًا بِأَنْ زَادَ فِي الثَّمَنِ وَهُوَ يُسَاوِي الْمَبِيْعَ بِدُوْنِهَا فَيَصِحُّ لِشْتِرَاطُهَا عَلَى الْأَجْنَبِيِّ، كَبَدَلِ الْخُلْعِ، لٰكِنْ مِنْ شَرْطِهَا الْمُقَابَلَةُ تَسْمِيَةً وَصُوْرَةً، فَإِذَا قَالَ مِنَ الثَّمَنِ وَجَدَ شَرْطُهَا فَيَصِحُّ، وَإِذَا لَمْ يَقُلْ لَمْ يُوْجَدْ فَلَمْ يَصِحَّ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ جس شخص نے دوسرے سے کہا تم فلاں کے ہاتھ اپنا غلام ایک ہزار کے عوض فروخت کردو اس شرط پر کہ میں ایک ہزار کے علاوہ ثمن میں سے تمہارے لیے پانچ سو کا ضامن ہوں، چنانچہ اس شخص نے ایسا کردیا تو جائز ہے اور بائع ایک ہزار مشتری سے لے گا اور پانچ سو ضامن سے لے گا۔ اور اگر اس نے من الثمن نہیں کہا تو ایک ہزار درہم کے عوض بیع جائز ہے اور ضامن پر کچھ نہیں واجب ہے اور اس کی اصل یہ ہے کہ ہمارے یہاں ثمن اور مبیع پر زیادتی کرنا جائز ہے اور یہ زیادتی اصلِ عقد کے ساتھ لاحق ہوگی، امام زفر اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے، کیونکہ یہ عقد کو ایک مشروع وصف سے دوسرے مشروع وصف کی طرف متغیر کرنا ہے اور وہ عقد کا برابر ہونا یا نقصان دہ ہونا یا نفع بخش ہونا ہے۔

پھر کبھی مشتری کو اس تغیر میں کوئی فائدہ نہیں ہوتا بایں طور کہ اس نے ثمن میں کچھ اضافہ کردیا حالانکہ ثمن زیادتی کے بغیر مبیع کے مساوی ہے، لہٰذا اجنبی پر زیادتی کی شرط لگانا درست ہے۔ جیسے خلع کا عوض، لیکن زیادتی کی شرط یہ ہے کہ تسمیہ اور صورت کے اعتبار سے مقابلہ ہو چنانچہ جب اس نے من الثمن کہا تو زیادتی کی شرط پائی گئی اس لیے وہ درست ہے اور جب من الثمن نہیں کہا تو شرط نہیں پائی گئی، اس لیے زیادتی بھی صحیح نہیں ہے۔

اللغات:

﴿بع﴾ فروخت کردے۔ ﴿عدل﴾ برابر ہونا۔ ﴿خاسر﴾ نقصان والا۔ ﴿رابح﴾ نفع بخش۔

ثمن کی ضمانت کے ساتھ بیع کا حکم دینا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ نعمان اپنا غلام فروخت کرنا چاہتا ہے اور سلمان اس کا خریدار ہے، لیکن نعمان کی طرف سے غلام کی قیمت پندرہ سو لگائی گئی ہے جب کہ مشتری یعنی سلمان صرف ایک ہزار میں لینے کو تیار ہے، تو اس صورت میں اگر کوئی تیسرا شخص بائع سے کہے کہ بھائی تم فلاں مشتری کو ایک ہزار میں اپنا غلام فروخت کردو اور ثمن کا ایک ہزار اس سے لیلو اور پانچ سو مجھ سے لے لینا چنانچہ بائع نے وہ غلام بیچ دیا تو یہ بیع درست اور جائز ہے اور بائع ایک ہزار مشتری سے لے گا اور پانچ سو اس ضامن شخص سے لیگا جس نے اس فروختگی میں ثالثی کردار ادا کیا ہے۔

لیکن اگر ضامن پڑھا لکھا تھا اور اس نے من الثمن کا لفظ کاٹ کر صرف یہ کہا کہ ایک ہزار مشتری سے لے لینا اور پانچ سو کا میں ضامن ہوں تو اس صورت میں بائع صرف مشتری سے ایک ہزار لینے کا حق دار ہوگا اور اسے ضامن سے ایک پائی بھی لینے کا حق نہیں ہوگا۔ صاحب ہدایہ ان دونوں صورتوں میں ایک قاعدۂ کلیہ کے ذریعے فرق کرتے ہوئے بتارہے ہیں کہ ہمارے یہاں ثمن میں بھی زیادتی کرنا درست ہے اور مبیع میں بھی زیادتی کرنا درست ہے اور یہ زیادتی اصل عقد کے ساتھ لاحق ہوگی اور یوں کہا جائے گا کہ

عقد ہی اسی پر واقع ہوا ہے، جب کہ شوافع اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں نہ تو ثمن میں اضافہ کرنا جائز ہے اور نہ ہی مبیع میں۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ عقد کے تین وصف ہوتے ہیں:

(۱) اگر ثمن مبیع کی مالیت کے برابر ہو تو وہ عادل عقد کہلاتا ہے۔

(۲) اگر ثمن مبیع کی مالیت سے کم ہو تو وہ خاسر عقد کہلاتا ہے۔

(۳) اگر ثمن مبیع کی مالیت سے زیادہ ہو تو وہ رابح عقد کہلاتا ہے۔

اور یہ تینوں وصف مشروع اور جائز ہیں اور زیادتی کے بعد عقد جس وصف سے بھی متصف ہوگا جائز ہی ہوگا، اس لیے ہمارے یہاں ثمن اور مبیع دونوں میں اضافہ کرنا درست اور جائز ہے۔

ثم قد لا یستفید الخ: یہاں سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ ثمن اور مبیع میں اضافے کا جواز بائع اور مشتری کی طرف سے تو سمجھ میں آتا ہے کہ وہ دونوں عاقد ہیں اور ایک معاملہ میں تصرف کر کے عقد کر رہے ہیں، لیکن یہ اضافہ کسی اجنبی کی طرف سے سمجھ میں نہیں آتا، اس لیے کہ اس اضافے سے اسے کوئی فائدہ نہیں ہے؟

اسی کا جواب دیتے ہوئے صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ بھائی اضافہ کرنیوالے کو اس اضافے سے نفع ملنا کوئی ضروری نہیں ہے اور نفع ملے بغیر بھی اضافہ درست اور جائز ہے چنانچہ اگر ثمن مبیع کی مالیت کے برابر ہو اور پھر مشتری ثمن میں اضافہ کردے تو یہ اضافہ درست ہے حالانکہ اس اضافے کے عوض اسے مبیع میں کوئی فائدہ نہیں مل رہا ہے، کیونکہ پہلے ہی سے وہ ثمن کے برابر تھی، اسی طرح اگرچہ اضافے سے اجنبی کو بھی کوئی نفع نہیں ملتا، لیکن اس کی طرف سے کیا جانے والا اضافہ درست اور جائز ہے۔ اور اس کی مثال خلع کا بدل دینا ہے چنانچہ اگر عورت کے علاوہ کوئی آدمی بدلِ خلع کے طور پر شوہر کو کچھ رقم دے تو یہ درست اور جائز ہے اور اس سے خلع منعقد ہوجائے گا حالانکہ اس کے عوض اس آدمی کو کوئی چیز نہیں مل رہی ہے، اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی بدون عوض اضافہ درست اور جائز ہے، البتہ اضافے کی شرط یہ ہے کہ تسمیۃً اور صورتاً دونوں طرح مقابلہ ہو یعنی اضافہ کرنے والا من الثمن یا من المبیع کے جملہ کا تکلم کرے اور صورتاً مقابلہ یہ ہے کہ جو زیادتی کی جائے وہ عوضین میں سے کسی ایک کے مقابلے میں ہو یعنی ثمن کی زیادتی مبیع کے مقابلہ میں ہو اور مبیع کی زیادتی ثمن کے مقابلے میں ہو۔ اسی لیے فرمایا گیا ہے کہ اگر زیادتی کرنے والے نے من الثمن کہا تو یہ زیادتی درست اور جائز ہے اور اگر من الثمن نہیں کہا تو اس صورت میں زیادتی درست نہیں ہے، کیونکہ اس کی شرط یعنی تسمیۃ اور صورتاً مقابلہ کرنا معدوم ہے۔

قَالَ وَمَنِ اشْتَرٰى جَارِيَةً وَلَمْ يَقْبِضْهَا حَتّٰى زَوَّجَهَا فَوَطِيَهَا الزَّوْجُ فَالنِّكَاحُ جَائِزٌ لِوُجُوْدِ سَبَبِ الْوِلَايَةِ وَهُوَالْمِلْكُ فِي الرَّقَبَةِ عَلَى الْكَمَالِ، وَعَلَيْهِ الْمَهْرُ، وَهٰذَا قَبْضٌ، لِأَنَّ وَطِيَ الزَّوْجِ حَصَلَ بِتَسْلِيْطٍ مِنْ جِهَتِهٖ فَصَارَ فِعْلُهٗ كَفِعْلِهٖ، وَإِنْ لَمْ يَطَأْهَا فَلَيْسَ بِقَبْضٍ، وَالْقِيَاسُ أَنْ يَّصِيْرَ قَابِضًا، لِأَنَّهٗ تَعْيِيْبٌ حُكْمِيٌّ فَيُعْتَبَرُ بِالتَّعْيِيْبِ الْحَقِيْقِيِّ، وَجْهُ الْإِسْتِحْسَانِ أَنَّ فِي الْحَقِيْقِيِّ اِسْتِيْلَاءٌ عَلَى الْمَحَلِّ وَبِهٖ يَصِيْرُ قَابِضًا، وَلَا كَذٰلِكَ الْحُكْمِيُّ فَافْتَرَقَا.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے کوئی باندی خریدی اور اس پر قبضہ نہیں کیا یہاں تک کہ اس کا نکاح کر دیا اور شوہر نے اس سے وطی کر لی تو نکاح جائز ہے، اس لیے کہ سببِ ولایت یعنی کامل طور پر رقبہ کا مالک ہونا موجود ہے، اور شوہر پر مہر واجب ہوگا، اور یہ قبضہ ہے کیونکہ شوہر کا وطی کرنا مشتری کی جانب سے قدرت دینے پر حاصل ہوا ہے لہٰذا شوہر کا فعل مشتری کے فعل کی طرح ہوگیا۔ اور اگر شوہر نے اس سے وطی نہیں کی تو قبضہ نہیں ہوگا حالانکہ قیاس یہ ہے کہ (صرف نکاح کرنے سے) وہ قابض ہو جائے، کیونکہ نکاح کرنا حکماً عیب دار کرنا ہے لہٰذا اسے حقیقتاً عیب دار کرنے پر قیاس کیا جائے گا۔

استحسان کی دلیل یہ ہے کہ حقیقی تعییب میں محل پر غلبہ ہوتا ہے اور اسی وجہ سے مشتری قابض ہو جاتا ہے اور تعییب حکمی ایسا نہیں ہے، اس لیے دونوں الگ الگ ہوگئے۔

اللغات:

﴿جاریة﴾ باندی۔ ﴿زوّجها﴾ اس کی شادی کرادی۔ ﴿تسلیط﴾ قدرت دینا، قبضہ دینا۔ ﴿تعییب﴾ عیب دار کرنا۔ ﴿استیلاء﴾ غلبہ، قبضہ۔

خرید شدہ باندی کا قبل القبض نکاح کرانا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے کوئی باندی خریدی لیکن اس پر قبضہ نہیں کیا اور قبضہ سے پہلے ہی اس نے اس باندی کا نکاح کر دیا اور جس سے نکاح کیا اس نے اس سے وطی بھی کر لی تو ہمارے یہاں یہ نکاح جائز ہے، کیونکہ مشتری خرید لینے کی وجہ سے اس باندی کا مالک ہوگیا ہے اور اس پر مشتری کو سببِ ولایت حاصل ہو چکا ہے اور اب وہ علی وجہ الکمال اس کے رقبہ کا مالک ہے اور اس میں ہر تصرف کا مجاز اور مستحق ہے اس لیے اس کا تصرفِ نکاح بھی درست اور جائز ہے اور جب نکاح جائز ہے تو وطی کرنے کی وجہ سے شوہر پر اس کا مہر لازم ہے اور اگرچہ مشتری نے اس پر قبضہ نہیں کیا ہے مگر یہ نکاح اور وطی مشتری کی طرف سے قبضہ شمار ہوگا کیونکہ شوہر نے جو باندی سے وطی کی ہے وہ مشتری کی ایماء اور اس کی طرف سے تسلیط کی وجہ سے کی ہے، لہٰذا صورت مسئلہ میں شوہر کا فعل مشتری کا فعل شمار ہوگا اور اگر از خود قبضہ سے پہلے مشتری اپنی خریدی ہوئی باندی سے وطی کرتا تو اس سے قبضہ متحقق ہو جاتا، لہٰذا شوہر کی وطی سے بھی قبضہ متحقق ہو جائے گا۔

وإن لم یطأها الخ: اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر شوہر نے باندی سے وطی نہ کی ہو تو محض نکاح کرنے سے استحساناً مشتری کا قبضہ ثابت نہیں ہوگا، جب کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ محض نکاح سے بھی مشتری کا قبضہ ثابت ہو جائے۔ قیاس کی دلیل یہ ہے کہ باندی کا نکاح کر دینا حکماً اسے عیب دار کرنا ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر کسی شخص نے باندی خریدی اور اسے اس کے نکاح کا علم نہیں تھا، بعد میں جب اسے علم ہوا تو مشتری کو خیار رؤیت کے تحت باندی واپس کرنے کا اختیار ہے، اسی سے معلوم ہوا کہ نکاح باندی میں حکماً عیب ہے، لہٰذا عیب حکمی کو عیب حقیقی پر قیاس کیا جائے گا اور عیب حقیقی کی صورت میں باندی عیب دار ہو جاتی ہے اور اس سے قبضہ متحقق ہو جاتا ہے۔ لہٰذا عیب حکمی کی صورت میں بھی قبضہ متحقق ہو جائے گا۔

استحسان کی دلیل یہ ہے کہ تعییب حقیقی کی صورت میں محل پر غلبہ ہو جاتا ہے یعنی جس محل کو معیوب کیا جاتا

طرح قابو پالیا جاتا ہے اس لیے اس صورت میں قبضہ متحقق ہو جائے گا۔ جبکہ تعییب حکمی میں صرف محل معیوب ہوتا ہے اور اس پر غلبہ نہیں ہوتا، لہٰذا اس صورت میں قبضہ متحقق نہیں ہوگا۔ اور اسی حوالے سے تعییب حقیقی اور تعییب حکمی میں فرق ہے اور ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

قَالَ وَمَنِ اشْتَرٰى عَبْدًا فَغَابَ وَالْعَبْدُ فِيْ يَدِ الْبَائِعِ وَأَقَامَ الْبَائِعُ الْبَيِّنَةَ أَنَّهُ بَاعَهُ إِيَّاهُ، فَإِنْ كَانَتْ غَيْبَتُهُ مَعْرُوْفَةً لَمْ يُبَعْ فِيْ دَيْنِ الْبَائِعِ، لِأَنَّهُ يُمْكِنُ إِيْصَالُ الْبَائِعِ إِلٰى حَقِّهِ بِدُوْنِ الْبَيْعِ وَفِيْهِ إِبْطَالُ حَقِّ الْمُشْتَرِيْ وَإِنْ لَمْ يُدْرَ أَيْنَ هُوَ، بِيْعَ الْعَبْدُ وَأُوْفِيَ الثَّمَنُ، لِأَنَّ مِلْكَ الْمُشْتَرِيْ ظَهَرَ بِإِقْرَارِهِ فَيَظْهَرُ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِيْ أَقَرَّ بِهِ مَشْغُوْلًا بِحَقِّهِ، وَإِذَا تَعَذَّرَ إِسْتِيْفَاؤُهُ مِنَ الْمُشْتَرِيْ يَبِيْعُهُ الْقَاضِيْ فِيْهِ كَالرَّاهِنِ إِذَا مَاتَ، وَالْمُشْتَرِيْ إِذَا مَاتَ مُفْلِسًا وَالْمَبِيْعُ لَمْ يُقْبَضْ، بِخِلَافِ مَا بَعْدَ الْقَبْضِ، لِأَنَّ حَقَّهُ لَمْ يَبْقَ مُتَعَلِّقًا بِهِ، ثُمَّ إِنْ فَضَلَ شَيْءٌ يُمْسَكُ لِلْمُشْتَرِيْ، لِأَنَّهُ بَدَلُ حَقِّهِ وَإِنْ نَقَصَ يُتْبَعُ هُوَ أَيْضًا.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص غلام خرید کر غائب ہو گیا اور غلام بائع کے قبضہ میں ہے اور بائع نے اس بات پر بینہ قائم کر دیا کہ اس نے یہ غلام فروخت کیا ہے، تو اگر مشتری کا غائب ہونا معروف ہو تو اس غلام کو بائع کے قرضہ میں فروخت نہیں کیا جائے گا، اس لیے کہ اسے بیچے بغیر بائع کا اپنے حق تک پہنچنا ممکن ہے اور اس میں مشتری کے حق کا ابطال ہے۔ اور اگر یہ نہ معلوم ہو کہ مشتری کہاں ہے تو غلام فروخت کر کے بائع کا ثمن ادا کر دیا جائے، کیونکہ مشتری کی ملکیت بائع کے اقرار سے ظاہر ہوئی ہے، لہٰذا اسی طرح وہ ظاہر ہوگی جس طرح بائع نے اقرار کیا ہے یعنی اس کے حق کے ساتھ مشغول ہو کر اور جب مشتری سے بائع کے حق کی وصولیابی متعذر ہو گئی تو قاضی اس حق کے لیے غلام کو فروخت کر دے گا، جیسے راہن جب کہ وہ مرجائے اور مشتری جب مفلس ہو کر مرجائے اور مبیع پر قبضہ نہ ہوا ہو۔

برخلاف قبضہ کے بعد، کیونکہ بائع کا حق مبیع کے ساتھ متعلق نہیں رہا، پھر اگر کچھ بچ جائے تو اسے مشتری کے لیے روک لیا جائے اس لیے کہ وہ اسی کے حق کا بدل ہے، اور اگر کم ہو جائے تو مشتری کا پیچھا کیا جائے گا۔

اللغات:

﴿غیبة﴾ روپوشی۔ ﴿إیصال﴾ پہنچانا۔ ﴿لم یدر﴾ علم نہ ہو، پتہ نہ ہو۔ ﴿تعذّر﴾ مشکل ہو گیا، دشوار ہو گیا۔ ﴿استیفاء﴾ پورا پورا حاصل کرنا۔ ﴿فضل﴾ بڑھ جائے، زائد ہو جائے۔ ﴿نقص﴾ کم ہو جائے، گھٹ جائے۔

قبل القبض غائب ہو جانے والے مشتری کا حکم:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے کوئی غلام خریدا، اس کے بعد اس پر قبضہ کرنے سے پہلے وہ غائب ہو گیا اور اس نے ثمن ادا نہیں کیا اور مبیع ابھی تک بائع ہی کے قبضہ میں ہے اور بائع کو روپیوں کی ضرورت ہے تو ایسی صورت میں اگر بائع غلام کی فروختگی پر

بینہ قائم کردے اور قاضی کے یہاں جاکر اپنا ثمن وصول کرنے کی درخواست دیدے، تو قاضی سب سے پہلے یہ دیکھے کہ مشتری کی غیبت معروف ہے یا مجہول ہے، اگر پہلی صورت ہو یعنی مشتری کی غیبت معروف ہو اور اس کا پتا ٹھکانہ معلوم ہو تو بائع سے کہا جائے گا کہ بھائی مشتری کے پاس جاؤ اور جاکر اس سے اپنا ثمن وصول کرو اور اس غلام کو دوبارہ نہیں فروخت کیا جائے گا، کیونکہ بیع کے بغیر بھی بائع کے لیے مشتری سے اپنا حق وصول کرنا ممکن ہے جب کہ بیع کی صورت میں مشتری کے حق کا ابطال ہے اور کسی کے حق کو باطل کرنا درست نہیں ہے۔ اس لیے اگر مشتری کی غیبت معروف ہوگی تو غلام کا ثمن اسی سے لیا جائے گا اور اسے دوبارہ نہیں فروخت کیا جائے گا۔ اور اگر مشتری کا پتا ٹھکانہ معلوم نہ ہو تو اس صورت میں قاضی بائع کی درخواست پر غور کرے گا اور اس کے حق کی ادائیگی کے لیے غلام کو فروخت کیا جائے گا اور اس کا ثمن غلام کو دیا جائے گا، اس لیے کہ اگر چہ مشتری نے اس غلام کو خریدا ہے لیکن ابھی اس پر قبضہ نہیں کیا ہے اور غلام پر اس کی ملکیت بائع کے اقرار سے ظاہر ہوئی ہے اور بائع نے اسی طرح اقرار کیا ہے کہ مشتری اس کا مال تو ہے لیکن وہ ملکیت ابھی میرے حق کے ساتھ مشغول ہے، کیونکہ اس نے میرا ثمن ادا نہیں کیا ہے اور چونکہ مشتری کا پتہ ٹھکانہ بھی معلوم نہیں ہے اس لیے اس سے بائع کے حق یعنی ثمن کی وصولیابی متعذر ہے، لہٰذا قاضی کو یہ حق ہے کہ وہ غلام کو کسی تیسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کرکے بائع کا حق دلوادے۔

اس کی مثال ایسی ہے جیسے اگر راہن مرجائے اور مرتہن کے لیے اپنا حق وصول کرپانا متعذر ہوجائے تو اس صورت میں مرتہن کو یہ حق ہے کہ وہ شئی مرہونہ کو فروخت کرکے اپنا دین وصول کرلے، اور جیسے اگر مشتری مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے مفلس ہوجائے اور اسی افلاس کی حالت میں اس کا انتقال ہوجائے تو اس صورت میں بھی بائع کے پاس موجود مبیع کو فروخت کرکے اسے اس کا ثمن دلوایا جائے گا۔ لہٰذا جس طرح ان دونوں صورتوں میں مبیع کو فروخت کردیا جاتا ہے اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی اگر مشتری کا پتا ٹھکانہ معلوم نہ ہو تو بھی مبیع کو فروخت کردیا جائے گا۔

بخلاف ما بعد القبض الخ: اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر مشتری مبیع پر قبضہ کرنے کے بعد ادائے ثمن سے پہلے کہیں غائب ہوجائے اور اس کا کوئی پتا ٹھکانہ معلوم نہ ہو تو اس صورت میں بائع کا بینہ مقبول نہیں ہوگا اور اس کے کہنے پر قاضی مبیع کو دوبارہ فروخت نہیں کرسکتا، کیونکہ مبیع پر مشتری کا قبضہ ہے اور بائع کا حق اس سے منقطع ہے، اور اب اس کا حق مشتری کے ذمے دین ہوگیا ہے، اور چونکہ وہ موجود ہیں ہے، اس لیے اس کے خلاف بائع کا بینہ مقبول نہیں ہوگا، کیونکہ یہ غائب پر دین کے اثبات کا بینہ ہے اور غائب شخص پر ہمارے یہاں اس طرح کا بینہ معتبر نہیں ہے۔

ثم إن فضل الخ: اس کا حاصل یہ ہے کہ صورت مسئلہ کی پہلی شق میں جب قاضی بائع کے بینہ پر مبیع کو فروخت کرکے اس کا ثمن بائع کو دے گا تو یہ دو حال سے خالی نہیں ہوگا، یا تو ثمن بائع کے پہلے والے ثمن سے زیادہ ہوگا یا کم ہوگا، اگر زیادہ ہوگا تو بائع کو اس کے ثمنِ اول کے بقدر دینے کے بعد جو بچے گا اسے قاضی مشتری کے لیے رکھ لے گا کیونکہ یہ اسی کے حق یعنی خریدے ہوئے غلام کا بدل ہے اس لیے وہی اس کا زیادہ حق دار ہوگا، اور اگر غلام کا ثمن ثانی ثمنِ اول سے کم ہو تو اس صورت میں جو کمی ہوگی اس کی ادائیگی مشتری ہی کے ذمے ہوگی لہٰذا جب مشتری آئے گا تو قاضی اس کا کان پکڑ کر وہ کمی اس سے وصول کرکے بائع کو دے گا۔

فَإِنْ كَانَ الْمُشْتَرِيْ اِثْنَيْنِ فَغَابَ أَحَدُهُمَا فَلِلْحَاضِرِ أَنْ يَّدْفَعَ الثَّمَنَ كُلَّهٗ وَيَقْبِضَهٗ، وَمَا إِذَا حَضَرَ الْاٰخَرُ لَمْ

يَأْخُذْ نَصِيبَهُ حَتّٰى يَنْقُدَ شَرِيْكُهُ الثَّمَنَ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحَمَۃُاللہِ عَلَیْہِ وَمُحَمَّدٍ رَحَمَۃُاللہِ عَلَیْہِ ، وَقَالَ أَبُوْ يُوْسُفَ رَحَمَۃُاللہِ عَلَیْہِ وَإِذَا دَفَعَ الْحَاضِرُ الثَّمَنَ كُلَّهُ لَمْ يَقْبِضْ إِلَّا نَصِيبَهُ وَكَانَ مُتَطَوِّعًا بِمَا أَدّٰى عَنْ صَاحِبِهِ، لِأَنَّهُ قَضٰى دَيْنَ غَيْرِهِ بِغَيْرِ أَمْرِهِ فَلَا يَرْجِعُ عَلَيْهِ وَهُوَ أَجْنَبِيٌّ عَنْ نَصِيبِ صَاحِبِهِ فَلَا يَقْبِضُهُ، وَلَهُمَا أَنَّهُ مُضْطَرٌّ فِيْهِ لِأَنَّهُ لَايُمْكِنُهُ الْاِنْتِفَاعُ بِنَصِيبِهِ إِلَّا بِأَدَاءِ جَمِيعِ الثَّمَنِ، لِأَنَّ الْبَيْعَ صَفْقَةٌ وَاحِدَةٌ وَلَهُ حَقُّ الْحَبْسِ وَمَابَقِيَ شَيْءٌ مِنْهُ، وَالْمُضْطَرُّ يَرْجِعُ كَمُعِيْرِ الرَّهْنِ، وَإِذَا كَانَ لَهُ أَنْ يَرْجِعَ عَلَيْهِ كَانَ لَهُ الْحَبْسُ عَنْهُ إِلٰى أَنْ يَسْتَوْفِيَ حَقَّهُ كَالْوَكِيْلِ بِالشِّرَاءِ إِذَا قَضَى الثَّمَنَ مِنْ مَالِ نَفْسِهِ.

ترجمه: چنانچہ اگر مشتری دو ہوں اوران میں سے ایک غائب ہوجائے تو حاضر کو اختیار ہے کہ وہ پورا ثمن اداء کرکے غلام پر قبضہ کرلے اور جب دوسرا مشتری حاضر ہوتو وہ اپنے شریک کو اپنے حصے کا ثمن دینے سے پہلے اپنا حصہ نہ لے اور یہ حضرات طرفین رحمۃ اللہ علیہما کا قول ہے، امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جب حاضر مشتری پورا ثمن اداء کردے تو بھی وہ صرف اپنے حصے ہی پر قبضہ کرے اوراپنے ساتھی کی طرف سے اداء کیے ہوئے ثمن میں وہ متبرع ہوگا، اس لیے کہ اس نے دوسرے کے حکم کے بغیر اس کا دین اداء کیا ہے، لہٰذا وہ اس سے واپس نہیں لے سکتا اور چونکہ وہ اپنے ساتھی کے حصے سے اجنبی ہے لہٰذا اس کے حصے پر قبضہ بھی نہیں کرسکتا۔

حضرات طرفین رحمۃ اللہ علیہما کی دلیل یہ ہے کہ شریک حاضر پورا ثمن اداء کرنے میں مجبور ہے اس لیے کہ پورا ثمن اداء کیے بغیر اس کے لیے اپنے حصے سے نفع اٹھانا ممکن نہیں ہے، کیونکہ بیع صفقۂ واحدہ ہے۔ اور جب تک ثمن میں سے کچھ باقی ہو بائع کو حبسِ مبیع کا حق رہتا ہے اور مجبور شخص واپس لے سکتا ہے جیسے عاریتاً رہن دینے والا اور جب شریک حاضر کو غائب سے واپس لینے کا حق ہے تو اسے اپنا پورا حق لینے تک شریک غائب سے حبسِ مبیع کا بھی حق ہوگا جیسے وکیل بالشراء جب اپنے مال سے ثمن اداء کردے۔

اللغات:

﴿یدفع﴾ ادا کردے۔ ﴿نصیب﴾ حصہ۔ ﴿مضطر﴾ مجبور کیا گیا۔ ﴿صفقة﴾ عقد، معاملہ۔ ﴿معیر﴾ عاریت پر دینے والا۔ ﴿حبس﴾ روکنا، قید کرنا وغیرہ۔ ﴿یستوفی﴾ پورا وصول کرلے۔

مذکورہ بالا مسئلے میں مشتری دو ہونے کی صورت:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر دو آدمیوں نے مشترکہ طور پر کوئی غلام خریدا اور پھر اس کا ثمن اداء کرنے اور اس پر قبضہ کرنے سے پہلے ایک مشتری غائب ہوگیا تو حضرات طرفین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں حکم یہ ہے کہ شریک حاضر اس غلام کا پورا ثمن اداء کردے اور اس پر قبضہ کرلے اور جب شریک غائب واپس آئے تو جب تک وہ شریک حاضر کو اپنے حصے کا ثمن نہیں دے گا اس وقت وہ غلام میں سے اپنے حصے پر قبضہ نہیں کرسکتا بالفاظ دیگر وہ غلام سے اس وقت تک خدمت وغیرہ نہیں لے سکتا۔

اس کے برخلاف امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا فرمان یہ ہے کہ اگر چہ شریک حاضر غلام مبیع کا پورا ثمن اداء کردے لیکن پھر بھی اسے صرف اپنے حصۂ مبیع پر قبضہ کا اختیار ہے اور شریک غائب کے حصہ پر وہ قابض نہیں ہوسکتا یعنی اس کی باری میں خدمت نہیں لے سکتا

اور نہ ہی وہ اس کی طرف سے اداء کردہ ثمن کو اس سے واپس لے سکتا ہے، کیونکہ وہ شریکِ غائب کی طرف سے ثمن اداء کرنے میں متبرع ہے اور تبرع میں رجوع نہیں ہوتا۔ اور پھر شریک ثانی کے غائب ہونے کی وجہ سے اس کے حصے کا ثمن اس کے ذمے دین ہے اور چونکہ شریکِ حاضر نے اس کی اجازت سے اس کا دین اداء کیا ہے، اس لیے اس حوالے سے بھی وہ شریک غائب سے اس کے حصے کا اداء کردہ ثمن واپس نہیں لے سکتا اور جب اسے ثمن واپس لینے کا حق نہیں ہے تو شریک غائب کے حصہ مبیع پر قبضہ کرنے کا بھی اختیار نہیں ہوگا، کیونکہ وہ اس کے حصے کے متعلق اجنبی ہے اور اجنبی کسی دوسرے کے حق اور حصے پر قابض نہیں ہوسکتا۔

ولهما الخ: حضرات طرفین رحمۃ اللہ علیہما کی دلیل یہ ہے کہ بھائی یہاں شریک حاضر شریکِ غائب کا ثمن اداء کرنے میں متبرع نہیں بلکہ مجبور اور بے بس ہے، کیونکہ اس کے حصے کا ثمن اداء کیے بغیر وہ مبیع سے نفع ہی نہیں اٹھا سکتا، اس لیے کہ صفقۂ واحدہ کے تحت دونوں نے وہ غلام خریدا ہے لہٰذا جب تک ثمن کا ایک روپیہ بھی باقی رہے گا اس وقت تک بائع مبیع کو اپنے پاس روکے رہے گا اور ظاہر ہے کہ اس میں شریکِ حاضر کا ضرر ہے اس لیے وہ اس ضرر کو دور کرنے کے لیے شریکِ غائب کے حصہ کا ثمن اداء کرنے میں مجبور ہے اور مجبور شخص کو اپنا حق واپس لینے کا مکمل حق ہوتا ہے اس لیے شریک حاضر شریک غائب سے اس کے حصے کا اداء کردہ ثمن لینے کا حق دار اور مجاز ہوگا، جیسے اگر کسی نے کسی کو کوئی چیز رہن رکھنے کے لیے عاریتاً دیدی اس کے بعد مستعیر مفلس ہوگیا اور رہن چھڑوانے سے بے بس ہوگیا اور شئی مرہونہ کے مالک یعنی معیر کو اس چیز کی ضرورت پڑی اور اس نے مرتہن کا دین اداء کر کے اپنی چیز اس سے چھڑا لیا تو وہ متبرع نہیں ہوگا، بلکہ مجبور ہوگا اور اسے مستعیر کی طرف سے اداء کردہ رقم کو مستعیر سے واپس لینے کا پورا پورا حق ہوگا۔ اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی شریک حاضر کو شریک غائب کے حصہ مبیع کا اداء کیا ہوا ثمن واپس لینے کا مکمل حق ہوگا۔ اور جب اسے ثمن واپس لینے کا حق ہے تو ظاہر ہے کہ اسے یہ حق بھی ہوگا کہ جب تک شریک غائب اپنے حصہ کا ثمن شریک حاضر کو اداء نہ کردے اس وقت تک شریک حاضر اس سے حصے کی مبیع کو روکے رکھے اور اسے اس مبیع سے فائدہ نہ حاصل کرنے دے، جیسے اگر کسی نے کسی کو کوئی چیز خرید نے کا وکیل بنایا اور وکیل نے اپنی طرف سے ثمن اداء کر کے وہ چیز خرید لی تو اسے بھی یہ حق ہے کہ وہ موکل سے پورا ثمن لیے بغیر خریدی ہوئی چیز اس کے حوالے نہ کرے، اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی شریک غائب سے اس کے حصے کا ثمن وصول کیے بغیر شریکِ حاضر کو حبسِ مبیع کا کلی اختیار ہے۔

قَالَ وَمَنِ اشْتَرٰى جَارِيَةً بِأَلْفِ مِثْقَالٍ ذَهَبٍ وَفِضَّةٍ فَهُمَا نِصْفَانِ لِأَنَّهُ أَضَافَ الْمِثْقَالَ إِلَيْهِمَا عَلَى السَّوَاءِ فَيَجِبُ مِنْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا خَمْسَ مِائَةِ مِثْقَالٍ لِعَدَمِ الْأَوْلَوِيَّةِ، وَبِمِثْلِهِ لَوِاشْتَرٰى جَارِيَةً بِأَلْفٍ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ يَجِبُ مِنَ الذَّهَبِ مَثَاقِيْلُ وَمِنَ الْفِضَّةِ دَرَاهِمُ وَزْنَ سَبْعَةٍ، لِأَنَّهُ أَضَافَ الْأَلْفَ إِلَيْهِمَا فَيَنْصَرِفُ إِلَى الْوَزْنِ الْمَعْهُوْدِ فِيْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے ایک ہزار مثقال سونے اور چاندی کے عوض کوئی باندی خریدی تو وہ دونوں نصف نصف واجب ہیں، کیونکہ مشتری نے سونے اور چاندی دونوں کی طرف یکساں مثقال کو منسوب کیا ہے، لہٰذا ان میں سے ہر ایک میں سے پانچ

سومثقال واجب ہوں گے، اس لیے کہ اولویت نہیں ہے۔ اوراسی کے مثل اگر کسی نے ایک ہزار سونے اور چاندی کے عوض باندی خریدی تو سونے میں سے مثقال واجب ہوں گے اور چاندی میں سے وزن سبعہ والے دراہم واجب ہوں گے، اس لیے کہ مشتری نے الف کو ان دونوں کی طرف منسوب کیا ہے لہٰذا ان میں سے ہرایک میں وزن معہود کی طرف منسوب ہوگا۔

اللغات:

﴿جارية﴾ باندی۔ ﴿ذهب﴾ سونا۔ ﴿فضّة﴾ چاندی۔ ﴿معهود﴾ معروف، مشہور۔ ﴿مثقال﴾ ایک پیمانہ جو ۴ ماشہ ۴ رتی کا ہوتا ہے۔

مطلق ثمن میں معروف کے متعین ہونے کی بحث:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کوئی باندی خریدی اور ایک ہزار مثقال سونے اور چاندی کو اس کا ثمن ٹھہرایا اور ہزار مثقال کو سونے اور چاندی دونوں کی طرف یکساں منسوب کیا تو بیع درست اور جائز ہے اور اس باندی کا ثمن یکساں طور پر نصف حصہ سونے کا ہوگا اور نصف حصہ چاندی کا ہوگا، اور ثمن سونے اور چاندی میں سے مشترکہ طور پر واجب ہوگا۔ اس لیے کہ جب مشتری نے دونوں کو ثمن ٹھہرایا ہے اور دونوں میں سے کسی کو ترجیح حاصل نہیں ہے تو ظاہر ہے کہ کسی ایک کو ثمن ٹھہرانا ترجیح بلا مرجح ہوگا اور ترجیح بلا مرجح درست نہیں ہے، اس لیے اس صورت میں سونے اور چاندی دونوں کا یکساں طور پر ثمن ٹھہرایا جائے گا۔

اسی سے ملتا جلتا ایک دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے ایک ہزار سونے اور چاندی کے عوض کوئی چیز خریدی اور اس نے دراہم یا مثاقیل کو بیان نہیں کیا تو اس صورت میں سونے اور چاندی میں سے جو وزن جس میں متعارف ہے اسی میں سے ثمن واجب ہوگا اور چونکہ سونے میں مثقال کا وزن متعارف ہے، اس لیے پانچ سو مثقال سونا واجب ہوگا اور چاندی میں وزن سبعہ کا دراہم متعارف ہے، اس لیے چاندی میں سے پانچ سو دراہم واجب ہوں گے کیونکہ اسی حساب اور تناسب سے مشتری نے مبیع کی قیمت لگائی ہے۔ اس لیے دونوں میں سے نصف نصف واجب ہوں گے۔

فائدہ: وزن سبعہ یہ ہے کہ اس کے دس (۱۰) دراہم سات مثقال سونے کے برابر ہوں۔ (عنایہ وبنایہ)

قَالَ وَمَنْ لَهُ عَلٰى اٰخَرَ عَشَرَةُ دَرَاهِمَ جِيَادٍ فَقَضَاهُ زُيُوْفًا وَهُوَ لَا يَعْلَمُ فَأَنْفَقَهَا أَوْهَلَكَتْ فَهُوَ قَضَاءٌ عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ وَمُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللّٰهُ ، وَقَالَ أَبُوْ يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ يَرُدُّ مِثْلَ زُيُوْفِهِ وَيَرْجِعُ بِدَرَاهِمِهِ، لِأَنَّ حَقَّهُ فِي الْوَصْفِ مَرْعِيٌّ كَهُوَ فِي الْأَصْلِ، وَلَا يُمْكِنُ رِعَايَتُهُ بِإِيْجَابِ ضَمَانِ الْوَصْفِ، لِأَنَّهُ لَاقِيْمَةَ لَهُ عِنْدَ الْمُقَابَلَةِ بِجِنْسِهِ فَوَجَبَ الْمَصِيْرُ إِلٰى مَا قُلْنَا، وَلَهُمَا أَنَّهُ مِنْ جِنْسِ حَقِّهِ حَتّٰى لَوْتَجَوَّزَ بِهِ فِيْمَا لَا يَجُوْزُ الْإِسْتِبْدَالُ جَازَ فَيَقَعُ بِهِ الْإِسْتِيْفَاءُ، وَلَا يَبْقٰى حَقُّهُ إِلَّا فِي الْجُوْدَةِ، وَلَا يُمْكِنُ تَدَارُكُهَا بِإِيْجَابِ ضَمَانِهَا لِمَا ذَكَرْنَا، وَكَذَا بِإِيْجَابِ ضَمَانِ الْأَصْلِ، لِأَنَّهُ إِيْجَابٌ لَهُ عَلَيْهِ وَلَا نَظِيْرَ لَهُ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص کے دوسرے آدمی پر دس دراہم کھرے ہوں لیکن قرض دار نے اسے کھوٹے دراہم دے دیا

اور قرض خواہ کو اس کا علم نہ ہوا چنانچہ اس نے ان دراہم کو خرچ کر دیا یا وہ ضائع ہو گئے تو حضرات طرفین رحمہما اللہ کے یہاں یہ دائیگی ہے۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قرض خواہ قرض دار کو اسی جیسے کھوٹے دراہم واپس کر کے اس سے اپنے دراہم لے لے، اس لیے کہ جس طرح اصل میں قرض خواہ کے حق کی رعایت کی گئی ہے اسی طرح وصف میں بھی اس کے حق کی رعایت کی گئی ہے اور وصف کا ضمان واجب کیے بغیر اس کی رعایت کرنا ممکن نہیں ہے، کیونکہ ہم جنس سے مقابلہ کے وقت اس کی کوئی قیمت نہیں رہ جاتی، لہٰذا ہماری بیان کردہ علت کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔

حضرات طرفین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ کھوٹے دراہم بھی اس کے حق کی جنس سے ہیں یہاں تک کہ اگر اس نے اس عقد میں چشم پوشی کر کے کھوٹے دراہم لیے جس میں استبدال جائز نہیں ہے تو یہ جائز ہے، لہٰذا اس سے وصولیابی متحقق ہو جائے گی اور قرض خواہ کا حق صرف عمدگی میں باقی رہے گا اور عمدگی کا ضمان واجب کر کے اس کا تدارک ممکن نہیں ہے اس دلیل کی وجہ سے ہم بیان کر چکے ہیں، نیز اصل کا ضمان واجب کر کے بھی ممکن نہیں ہے، کیونکہ یہ خود قرض خواہ پر واجب کرنا ہے اور اس کی کوئی نظیر نہیں ہے۔

اللغاتُ:

﴿جیاد﴾ واحد جیّد؛ عمدہ، بہتر۔ ﴿زیوف﴾ واحد زیف؛ ردی، گھٹیا۔ ﴿مرعی﴾ رعایت رکھی جائے گی۔ ﴿استیفاء﴾ پورا پورا وصول کرنا۔

قرض کی ادائیگی میں وصف کا لحاظ:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر مثلاً نعمان کے ذمے سلمان کے دس عمدہ دراہم قرض تھے، لیکن نعمان نے چالاکی کی اور اس کے عمدہ دراہم کی جگہ اسے کھوٹے دراہم دے دیا اور سلمان نے انجانے میں انھیں خرچ کر دیا، یا وہ دراہم اس کے پاس ضائع ہو گئے اس کے بعد معلوم ہوا کہ قرض دار نے تو کھوٹے دراہم ادا کیا ہے تو اس صورت میں حضرات طرفین رحمہما اللہ کے یہاں معاملہ ختم ہے اور ایک دوسرے کا حساب صاف ہے یعنی قرض دار اپنے قرض سے بری الذمہ ہے اور قرض خواہ کا حق اداء کر چکا ہے، جب کہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا فرمان یہ ہے کہ قرض خواہ کو چاہیے کہ وہ مقروض کے اداء کردہ کھوٹے دراہم جیسے دراہم اسے واپس کر دے اور اس سے اپنے کھرے دراہم واپس لے، گویا ان کے یہاں قرض خواہ کا قرض ادا نہیں ہوا ہے اور اب بھی مقروض کے ذمے اس کی ادائیگی باقی ہے۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ جس طرح اصل میں قرض خواہ کے حق کی رعایت کی جاتی ہے اور مقدار قرض یعنی دس دراہم کی جگہ نو دراہم دینے سے قرض دار بری الذمہ نہیں ہوتا اسی طرح وصف میں بھی قرض خواہ کے حق کی رعایت کی جاتی ہے اور کھرے دراہم کی جگہ کھوٹے دراہم کی ادائیگی سے بھی مقروض قرضے سے سبک دوش نہیں ہو پائے گا۔ لیکن پریشانی یہ ہے کہ صرف وصف کا ضمان واجب کر کے اس کی تلافی نہیں کی جاسکتی، کیونکہ اگر دراہم کا دراہم سے مقابلہ ہو تو وصف کی کوئی قیمت نہیں ہوتی اور ایک کھرے درہم کا ایک کھوٹے درہم سے تبادلہ کرنا جائز ہے، معلوم ہوا کہ ہم جنس سے مقابلہ کی صورت میں وصف کی کوئی قیمت نہیں ہوتی اور صورت مسئلہ میں قرض خواہ کے حق میں وصف کی رعایت کرنا بھی ضروری ہے، اس لیے اس کی بہتر شکل وہی ہے جو ہم

نے بیان کیا یعنی قرض خواہ مقروض کے اداء کردہ کھوٹے دراہم کی طرح اسے دس دراہم واپس کردے اور پھر اس سے اپنے کھرے دراہم واپس لے لے، صاحب کتاب نے فوجب المصير إلى ما قلنا سے اسی کو بیان کیا ہے۔

ولهما الخ: حضرات طرفین ؒ کی دلیل یہ ہے کہ قرض دار نے جو کھوٹے دراہم اداء کیے ہیں وہ بھی دراہم ہی ہیں اگر چہ صفت میں ان دراہم سے الگ ہیں جو قرض خواہ نے اسے دیا تھا، لیکن چشم پوشی کے ساتھ اس طرح کا استبدال جائز ہے چنانچہ اگر عقد صرف میں کسی عاقد نے اپنے ساتھی کو کھرے دراہم کی جگہ کھوٹے دراہم اداء کیا اور اس نے چشم پوشی کر کے انھیں رکھ لیا تو یہ جائز ہے جب کہ عقدِ صرف میں عوضین پر قبضہ کرنے سے پہلے ان کا تبادلہ جائز نہیں ہے، معلوم ہوا کہ دراہم زیوف بھی دراہم جیاد ہی کی طرح ہیں اور مالیت وغیرہ کے اعتبار سے ان میں کوئی تفاوت نہیں ہے، ہاں قرض خواہ کو اس کا اصل حق چونکہ نہیں ملا ہے اور صفت جودت مفقود ہے، لیکن اس کی تلافی کی کوئی صورت نہیں ہے، کیونکہ نہ تو تنہا جودت کا ضمان واجب کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی اصل کا ضمان واجب کیا جاسکتا ہے، جودت کا ضمان تو اس لیے نہیں واجب کیا جاسکتا کہ اس کی کوئی قیمت نہیں ہوتی اور جس کی کوئی قیمت نہیں ہوتی اس کا ضمان بھی واجب نہیں کیا جاسکتا صاحب ہدایہ نے **لما ذکرنا** سے اسی طرف اشارہ کیا ہے، اور قرض دار پر اب اصل کا بھی ضمان نہیں واجب کیا جاسکتا، اس لیے کہ اس صورت میں قرض خواہ پر ان کھوٹے دراہم کا ضمان واجب ہوگا جو اسے قرض دار نے دیے ہیں اور جب قرض خواہ دراہم زیوفہ کو واپس کرے گا تبھی قرض دار اسے دراہم جیاد دے گا تو یہ اپنے فائدے کے لیے اپنے اوپر ضمان واجب کرنا ہوا حالانکہ شریعت میں اس کی کوئی اصل اور نظیر نہیں ہے کہ انسان اپنے ہی فائدے کے لیے اپنے اوپر ضمان واجب کرے اور وہ بھی صرف وصف کے فائدے کے لیے اپنے اوپر ضمان واجب کرے اور اب صرف ایک ہی بات ہے کہ مقروض کا قرضہ اداء ہو چکا ہے اور ایک دوسرے کا حساب صاف اور بے باک ہو گیا ہے۔

قَالَ إِذَا أَفْرَخَ طَيْرٌ فِيْ أَرْضٍ فَهُوَلِمَنْ أَخَذَهُ، وَكَذَاإِذَا بَاضَ فِيْهَا، وَكَذَاإِذَا تَكَنَّسَ فِيْهَا ظَبْيٌ، لِأَنَّهُ مُبَاحٌ سَبَقَتْ يَدُهُ إِلَيْهِ، وَلِأَنَّهُ صَيْدٌ وَإِنْ كَانَ يُؤْخَذُ بِغَيْرِ حِيْلَةٍ، وَالصَّيْدُ لِمَنْ أَخَذَهُ وَكَذَا الْبَيْضُ، لِأَنَّهُ أَصْلُ الصَّيْدِ وَلِهٰذَا يَجِبُ الْجَزَاءُ عَلَى الْمُحْرِمِ بِكَسْرِهِ أَوْشَيِّهِ، وَصَاحِبُ الْأَرْضِ لَمْ يُعِدَّ أَرْضَهُ لِذٰلِكَ فَصَارَ كَنَصْبِ شَبْكَةٍ لِلْجُفَافِ وَكَمَا إِذَا دَخَلَ الصَّيْدُ دَارَهُ أَوْ وَقَعَ مَا نُثِرَ مِنَ السُّكَّرِ أَوِ الدَّرَاهِمِ فِيْ ثِيَابِهِ لَمْ يَكُنْ لَّهُ مَالَمْ يَكُفَّهُ أَوْكَانَ مُسْتَعِدًّا لَهُ، بِخِلَافِ مَاإِذَا عَسَّلَ النَّحْلُ فِيْ أَرْضِهِ، لِأَنَّهُ عُدَّ مِنْ إِنْزَالِهِ فَيَمْلِكُهُ تَبَعًا لِأَرْضِهِ كَالشَّجَرِ النَّابِتِ فِيْهِ، وَالتُّرَابِ الْمُجْتَمِعِ فِيْ أَرْضِهِ بِجَرَيَانِ الْمَاءِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص کی زمین میں کسی پرندے نے بچہ جنا تو وہ پکڑنے والے کا ہوگا اور ایسے جب پرندے زمین میں انڈا دیا ہو اور اسی طرح جب اس میں ہرن نے گھر بنایا ہو، اس لیے کہ یہ مباح چیز ہے اور پکڑنے والے کا ہاتھ پہلے اس تک پہنچا ہے اور اس لیے بھی کہ یہ شکار ہے اگر چہ وہ حیلہ کے بغیر پکڑا گیا ہے، اور شکار پکڑنے والے ہی کا ہوتا ہے اور انڈوں کا بھی یہی حکم ہے،

کیونکہ وہ شکار کی اصل ہے، اسی وجہ سے انڈا توڑنے یا بھوننے سے محرم پر جزاء واجب ہوتی ہے۔ اور زمین والے نے اس کام کے لیے اپنی زمین کو تیار نہیں کیا ہے، لہٰذا یہ سکھانے کے لیے جال پھیلانے کی طرح ہوگیا، اور جیسے اگر کسی کے گھر میں شکار داخل ہوگیا یا بکھری ہوئی شکر یا بکھرے ہوئے دراہم کسی کے کپڑوں میں گر گئے تو کپڑے والا اس وقت تک اس کا مالک نہیں ہوگا جب تک کہ اسے روک نہ لے یا اسی مقصد سے کپڑے کو پھیلائے ہو، برخلاف اس صورت کے جب کسی کی زمین میں شہد کی مکھیوں نے شہد جمع کیا ہو، اس لیے کہ شہد زمین کی پیداوار میں سے شمار ہوتا ہے، لہٰذا زمین والا اپنی زمین کے تابع کرکے اس کا بھی مالک ہوجائے گا جیسے وہ درخت جو اس کی زمین میں اگا ہو اور وہ مٹی جو پانی کے بہاؤ سے اس کی زمین میں جمع ہوگئی ہو۔

اللغات:

﴿أفرخ﴾ پرندے نے بچہ جنا۔ ﴿باض﴾ انڈہ دیا۔ ﴿تکنّس﴾ ٹھکانہ بنالیا، پناہ گاہ بنالی۔ ﴿ظبی﴾ ہرن۔ ﴿صید﴾ شکار۔ ﴿حیلة﴾ تدبیر۔ ﴿بیض﴾ انڈا۔ ﴿کسر﴾ توڑنا۔ ﴿شیّ﴾ بھوننا۔ ﴿لم یعدّ﴾ نہیں تیار کیا تھا۔ ﴿شبکة﴾ جال۔ ﴿جفاف﴾ سوکھنا۔ ﴿نثر﴾ بکھرا ہوا۔ ﴿سکر﴾ شکر، چینی۔ ﴿عسّل﴾ شہد کا چھتہ بنالیا۔ ﴿نابت﴾ اگا ہوا۔

کاشت کاری کی زمین میں ملنے والے شکار کا حکم:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنی زمین میں کوئی کاشت کاری کی اور پھر کسی پرندے نے اس زمین میں بچے جن دیے یا انڈے دے دیے یا کسی ہرن نے اس میں اپنا گھر بنالیا اور صاحب ارض نے ان چیزوں میں سے کسی بھی چیز کے لیے زمین کو تیار نہیں کیا تھا تو اس صورت میں خاص صاحب ارض اس کا مالک نہیں ہوگا، بلکہ جو شخص پہلے اس زمین میں موجود بچے یا انڈے یا ہرن کو جو سب سے پہلے پکڑے گا وہی ان کا مالک ہوگا خواہ وہ صاحب ارض ہو یا کوئی اور ہو، کیونکہ ان میں سے ہر ایک چیز مباح ہے اور مباح چیز کے متعلق ضابطہ یہ ہے کہ جو پہلے پکڑتا ہے وہ اسی کی مملوک ہوجاتی ہے، اس لیے پکڑنے والا ہی پکڑی ہوئی چیز کا مالک ہوگا، اس سلسلے کی دوسری دلیل یہ ہے ہ یہ سب شکار ہیں اور شکار کے متعلق صاحب شریعت حضرت محمد ﷺ کا فرمان یہ ہے الصید لمن أخذہ یعنی جو شکار پکڑے گا وہی اس کا مالک ہوگا خواہ اسے حیلہ سے پکڑے یا بغیر حیلہ کے پکڑے، یعنی بغیر حیلہ کے پکڑنے کی وجہ سے شکار صیدیت کی تعریف اور اس کے نام سے خارج نہیں ہوگا۔

و کذا البیض الخ: فرماتے ہیں کہ صورت مسئلہ میں جو حکم شکار کا ہے وہی اس کے انڈوں کا بھی ہے اور جس طرح شکار کو پکڑنے والا شکار کا مالک ہوجاتا ہے اسی طرح انڈوں کو پکڑنے والا انڈوں کا بھی مالک ہوجائے گا، اس لیے کہ اگرچہ انڈا شکار نہیں ہے لیکن شکار کی اصل اور جڑ ہے لہٰذا جو حکم سبب کا ہوگا وہی مسبب کا بھی ہوگا۔ اور شکار کے انڈوں کے شکار کے حکم میں ہونے کی دلیل یہ بھی ہے کہ اگر کوئی محرم شکار کے انڈے توڑ دے یا بھون لے تو اس پر جزاء واجب ہوتی ہے، معلوم ہوا کہ شکار اور اس کے انڈوں کا حکم ایک ہی ہے۔

وصاحب الأرض الخ: اس کا حاصل یہ ہے کہ ماقبل میں بیان کردہ ہماری تمام صورتوں میں پکڑنے والا اسی وقت شکار وغیرہ کا مالک ہوگا جب صاحب ارض نے اپنی زمین کو کسی دوسرے کام کے لیے رکھا ہو، لیکن اگر صاحب ارض نے شکار وغیرہ پکڑنے

کے مقصد سے اس زمین کو چھوڑ رکھا ہے تو اس صورت میں اس زمین کے شکار کا صرف وہی مالک ہوگا اور کسی دوسرے کے لیے مالک ہونا تو در کنار اس میں ہاتھ ڈالنا بھی حلال اور جائز نہیں ہوگا۔

آپ ان مثالوں سے بھی اسے اچھی طرح سمجھ سکتے ہیں:

(۱) ایک شخص نے اپنا جال پھیلایا اور اس میں کوئی پرندہ آکر پھنس گیا تو یہ دیکھا جائے گا کہ اس نے کس مقصد سے جال پھیلایا تھا سکھانے کے لیے، یا پرندہ پھنسانے کے لیے؟ اگر اس نے سکھانے کی نیت سے پھیلایا تھا تو اس میں آکر پھنسنے والا پرندہ مباح ہوگا اور جو پکڑے گا وہی اس کا مالک ہوگا۔ اور اگر اس نے شکار پھنسانے کے لیے جال پھیلایا تھا تو اس صورت میں جال والا ہی اس کا مالک ہوگا اور دوسرے کے لیے اس میں پھنسا ہوا شکار پکڑنا مباح نہیں ہوگا۔

(۲) دوسری مثال یہ ہے کہ ایک شخص کے گھر میں پرندہ گھسا لیکن مکان مالک کو اس کا علم نہ ہو سکا اور پھر وہ پرندہ پکڑا گیا تو پکڑنے والا ہی اس کا مالک ہوگا، ہاں اگر کوئی شخص اسی نیت سے اپنا مکان یا مکان کا روشن دان کھولے رہے اور پھر اس میں شکار گھس آئے تو مالک مکان ہی اس کا مالک ہوگا۔

(۳) تیسری مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے شیرینی پھیلادی یا دراہم بکھیر دیے اور وہ کسی آدمی کے پھیلائے ہوئے کپڑے میں جاگرے تو اب کپڑے والے کی نیت اور اس کا ارادہ دیکھا جائے گا کہ اس نے کس مقصد سے کپڑا پھیلایا تھا چنانچہ اگر اس نے وہ سمیٹنے کے لیے کپڑا پھیلایا تھا اور اس میں دراہم وغیرہ گرنے کے بعد اس نے اپنا کپڑا اسمیٹ لیا اور گرے ہوئے دراہم کو جمع کرلیا تو وہ اس کا مالک ہوگا، یا اگر اس مقصد سے نہیں پھیلایا تھا، لیکن دراہم وغیرہ گرنیکے بعد جھٹ سے اس نے اپنا کپڑا سمیٹ لیا تو اس صورت میں بھی وہی اس کا مالک ہوگا، ہاں اگر اس صورت میں کوئی دوسرا اسے اٹھالے تو وہ اس کا مالک ہوجائے گا۔ الغرض جس طرح ان مثالوں میں مال کے مقصد اور ارادے سے مملوک کا پتا لگایا گیا ہے اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی مالک ارض کی نیت اور اس کی مشیت پر معاملہ ہوگا اور اسی کے مطابق حکم بھی لگے گا، چنانچہ اگر صاحب ارض نے اپنی زمین کو مذکورہ امور کے لیے چھوڑ رکھا ہوگا تو وہی اس کا مالک ہوگا اور اگر اس کی یہ نیت نہیں ہوگی تو پکڑنے والا اس کا مالک ہوگا۔

بخلاف العسل الخ: اس کا حاصل یہ ہے کہ شکار کے علاوہ شہد وغیرہ کا مسئلہ اس سے الگ اور جدا ہے چنانچہ اگر کسی کی زمین میں شہد کی مکھیوں نے شہد کا چھتہ لگادیا تو زمین والا ہی اس کا مالک ہوگا اور بر سبیل عموم وہ شہد مباح نہیں ہوگا۔ کیونکہ شہد کو زمین ہی کی پیداوار اور حاصلات میں سے شمار کیا جاتا ہے، لہٰذا جس طرح زمین صاحب زمین کی مملوک ہے ایسے ہی شہد بھی زمین کے تابع ہوکر صاحب زمین ہی کی مملوک ہوگی اور جیسے زمین میں اگنے والا درخت صاحبِ ارض کا مملوک ہوتا ہے اور پانی کے بہاؤ سے زمین میں جمع ہونے والی مٹی صاحبِ ارض کی مملوک ہوتی ہے، اسی طرح شہد بھی صاحبِ ارض ہی کی ملکیت میں داخل اور شامل ہوگی اور دوسرے کے لیے اسے نکالنا حلال نہیں ہوگا۔

بیع کی اقسام میں سے ایک قسم بیع صرف ہے اور صاحب کتاب نے اسے دیگر انواعِ بیوع سے موخر کیا ہے اور اس تاخیر کی وجہ یہ ہے کہ بیع صرف میں دونوں عوض ثمن ہوتے ہیں اور عقد بیع میں ثمن وصف ہوتا ہے اور مبیع اصل ہوتی ہے اور یہ بات تو بہت پرانی ہو چکی ہے کہ اصل وصف پر مقدم ہوتی ہے اور اس کا بیان بیانِ وصف سے پہلے ہوتا ہے۔ (بنایہ ۷/۵۰۱)

بیع صرف کے لغوی معنی ہیں، زیادتی کرنا، اضافہ کرنا، پھیرنا۔

بیع صرف کے شرعی معنی ہیں ثمن کے عوض ثمن کا معاملہ کرنا۔

قَالَ الصَّرْفُ هُوَ الْبَيْعُ إِذَا كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِّنْ عِوَضَيْهِ مِنْ جِنْسِ الْأَثْمَانِ سُمِّيَ بِهِ لِلْحَاجَةِ إِلَى النَّقْلِ فِي بَدَلَيْهِ مِنْ يَدٍ إِلَى يَدٍ، وَالصَّرْفُ هُوَ النَّقْلُ وَالرَّدُّ لُغَةً، أَوْ لِأَنَّهُ لَا يَطْلُبُ مِنْهُ إِلَّا الزِّيَادَةُ إِذْلَا يَنْتَفِعُ بِعَيْنِهِ، وَالصَّرْفُ هُوَالزِّيَادَةُ لُغَةً، كَذَا قَالَهُ الْخَلِيْلُ، وَمِنْهُ سُمِّيَتِ الْعِبَادَةُ النَّافِلَةُ صَرْفًا.

ترجمه: صرف بھی بیع ہے جب کہ اس کے دونوں عوض میں سے ہر ایک ثمن کی جنس سے ہو، اس کا نام اس لیے صرف رکھا گیا ہے کہ اس کے دونوں بدل میں ہاتھ در ہاتھ نقل کرنے کی ضرورت پڑتی ہے اور لغت میں منتقل کرنے اور پھیرنے ہی کو صرف کہتے ہیں یا اس وجہ سے کہ اس سے صرف زیادتی مطلوب ہوتی ہے، کیونکہ اس کے عین سے فائدہ نہیں اٹھایا جاتا، اور لغت میں زیادتی کو بھی صرف کہتے ہیں، خلیل نحوی نے ایسے ہی بیان کیا ہے اور اسی وجہ سے عبادتِ نافلہ کو بھی صرف کہتے ہیں۔

اللغات:

﴿صرف﴾ لغۃً پھیرنا، اصطلاحاً: ثمن کے بدلے ثمن کی بیع۔ ﴿نقل﴾ منتقل کرنا۔ ﴿ردّ﴾ لوٹانا، واپس کرنا۔ ﴿سمّیت﴾ نام رکھا گیا ہے۔

بیع صرف کی تعریف اور وجہ تسمیہ:

فرماتے ہیں کہ بیع کی اقسام وانواع میں سے ایک قسم بیع صرف ہے اور صرف کے دونوں عوض ثمن کی جنس سے ہوتے ہیں مثلاً سونا سونے کے عوض، چاندی چاندی کے عوض اور چونکہ دونوں عوض کو ہاتھ در ہاتھ منتقل کرنے اور پھیرنے کی نوبت آتی ہے اسی لیے اِس عقد کو ''صرف'' کہتے ہیں، صرف کو صرف کہنے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ خلیل نحوی کی صراحت کے مطابق صرف کے لغوی معنی ہیں زیادتی کرنا اور چونکہ کہ عقد صرف سے بھی زیادتی مطلوب ہوتی ہے اور اس کے عوض کے عین یعنی سونے چاندی سے براہ راست فائدہ نہیں حاصل کیا جاتا، بل کہ ان کی تجارت اور بیع سے زیادتی مطلوب ہوتی ہے مثلاً کھرے کے بدلے کھوٹا دیدے یا غیر ڈھلے ہوئے کے عوض ڈھلا ہوا دیدے تو ظاہر ہے کہ یہ ایک طرح کی زیادتی ہے اور زیادتی بھی عقد صرف سے مقصود ہوتی ہے اس لیے اس حوالے سے بھی اس کا نام صرف رکھا گیا ہے اور اسی زیادتی کے معنی کے پیش نظر نوافل کو بھی صرف کہا جاتا ہے؛ کیونکہ وہ بھی فرائض سے زائد ایک الگ عبادت ہے چنانچہ حدیث پاک میں ہے **من انتھیٰ إلیٰ غیر أبیه لایقبل اللّٰه منه صرفا ولا عدلا** یعنی جس شخص نے اپنے باپ کے علاوہ کی طرف اپنا نسب منسوب کیا اللہ تعالیٰ نہ تو اس کے نفل کو قبول کرتے ہیں اور نہ ہی فرض کو اس حدیث میں بھی صرف بمعنی نفل اور زیادتی کے ہیں۔

قَالَ فَإِنْ بَاعَ فِضَّةً بِفِضَّةٍ أَوْذَهَبًا بِذَهَبٍ لَا يَجُوْزُ إِلاَّ مَثَلًا بِمَثَلٍ وَإِنِ اخْتَلَفَتْ فِي الْجَوْدَةِ وَالصِّيَاغَةِ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ❶ **((اَلذَّهَبُ بِالذَّهَبِ مَثَلًا بِمَثَلٍ وَزْنًا بِوَزْنٍ يَدًا بِيَدٍ وَالْفَضْلُ رِبُوًا)) الْحَدِيْثُ، وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ جَيِّدُهَا وَرَدِيُّهَا سِوَاءٌ وَقَدْ ذَكَرْنَاهُ فِي الْبُيُوْعِ.**

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے چاندی کو چاندی کے عوض فروخت کیا یا سونے کو سونے کے عوض فروخت کیا تو جائز نہیں ہے مگر برابر برابر اگر چہ عمدگی اور ڈھلائی میں مختلف ہوں، اس لیے کہ آپ ﷺ کا ارشاد گرامی ہے سونا سونے کے عوض برابر برابر وزن در وزن اور ہاتھ در ہاتھ (بیچا جائے) اور زیادتی سود ہے۔ اور آپ ﷺ نے فرمایا کہ اموال کا جید اور ردی ہونا برابر ہے اور کتاب البیوع میں ہم اسے بیان کر چکے ہیں۔

اللغات:

﴿فضّة﴾ چاندی۔ ﴿ذهب﴾ سونا۔ ﴿جودة﴾ عمدگی۔ ﴿صياغة﴾ ڈھلائی، کاریگری۔ ﴿الفضل﴾ اضافہ۔ ﴿ردی﴾ گھٹیا، کمتر۔

تخریج:

❶ اخرجه البخاری فی کتاب البیوع باب بیع الذھب بالذھب، حدیث: ۲۱۷۵.

بیع صرف کا طریقہ:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص چاندی کو چاندی کے عوض یا سونے کو سونے کے عوض فروخت کرے تو اس بیع کی درستگی

کے لیے وزن کے اعتبار سے دونوں عوض کا برابر اور ہم وزن ہونا شرط ہے اگر چہ عمدگی اور ڈھلائی میں تھوڑا بہت فرق ہو لیکن وزن کے اعتبار سے برابر ہو تو بیع درست اور جائز ہے۔ اور اس سلسلے میں یہ حدیث بیّن دلیل ہے الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبرّ بالبرّ والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا۔ کہ اگر کوئی شخص سونے کو سونے کے عوض یا چاندی کو چاندی کے عوض یا گندم کو گندم کے عوض یا جو کو جو کے عوض یا کھجور کو کھجور کے عوض یا نمک کو نمک کے عوض لیتا یا دیتا ہے تو اسے چاہیے کہ برابری اور مساوات کا پورا پورا خیال رکھے اور یہ بات ذہن میں رکھے کہ زیادتی سود اور ربوا ہے۔ اس لیے زیادتی ہرگز نہ ہونے پائے اور اگر عمدگی اور ڈھلائی میں کچھ فرق ہو جائے تو کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ صاحب شریعت نے اس فرق کا کوئی اعتبار نہیں کیا ہے چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا جيّدها وردیّها سواء کہ نقود کا جید اور گھٹیا برابر ہے اور ان میں کوئی فرق نہیں ہے۔

قَالَ وَلَا بُدَّ مِنْ قَبْضِ الْعِوَضَيْنِ قَبْلَ الْإِفْتِرَاقِ لِمَا رَوَيْنَا وَلِقَوْلِ عُمَرَ رضي الله عنه وَإِنِ اسْتَنْظَرَكَ أَنْ يَدْخُلَ بَيْتَهُ فَلَا تَنْظُرْهُ، وَلِأَنَّهُ لَابُدَّ مِنْ قَبْضِ أَحَدِهِمَا لِيَخْرُجَ الْعَقْدُ مِنَ الْكَالِيءِ بِالْكَالِيْ ، ثُمَّ لَا بُدَّ مِنْ قَبْضِ الْآخَرِ تَحْقِيْقًا لِلْمُسَاوَاةِ فَلَا يَتَحَقَّقُ الرِّبٰوا، وَلِأَنَّ أَحَدَهُمَا لَيْسَ بِأَوْلَى مِنَ الْآخَرِ فَوَجَبَ قَبْضُهُمَا سِوَاءٌ كَانَا يَتَعَيَّنَانِ كَالْمَصُوْغِ أَوْ لَا يَتَعَيَّنَانِ كَالْمَضْرُوْبِ أَوْ يَتَعَيَّنُ أَحَدُهُمَا وَلَا يَتَعَيَّنُ الْآخَرُ لِإِطْلَاقِ مَا رَوَيْنَا، وَلِأَنَّهُ إِنْ كَانَ يَتَعَيَّنُ فَفِيْهِ شُبْهَةُ عَدَمِ التَّعْيِيْنِ لِكَوْنِهِ ثَمَنًا خِلْقَةً فَيُشْتَرَطُ قَبْضُهُ اِعْتِبَارًا لِلشُّبْهَةِ فِي الرِّبٰوا، وَالْمُرَادُ مِنْهُ الْإِفْتِرَاقُ بِالْأَبْدَانِ حَتّٰى لَوْذَهَبَا عَنِ الْمَجْلِسِ يَمْشِيَانِ مَعًا فِيْ جِهَةٍ وَاحِدَةٍ أَوْنَامَا فِي الْمَجْلِسِ أَوْ أُغْمِيَ عَلَيْهِمَا لَا يَبْطُلُ الصَّرْفُ لِقَوْلِ ابْنِ عُمَرَ رضي الله عنه وَإِنْ وَثَبَ مِنْ سَطْحٍ فَثِبْ مَعَهُ، وَكَذَا الْمُعْتَبَرُ مَاذَكَرْنَاهُ فِيْ قَبْضِ رَأْسِ مَالِ السَّلَمِ، بِخِلَافِ خِيَارِ الْمُخَيَّرَةِ لِأَنَّهُ يَبْطُلُ بِالْإِعْرَاضِ .

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ جدا ہونے سے پہلے عوضین پر قبضہ کرنا ضروری ہے اس حدیث کی وجہ سے جو ہم روایت کر چکے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اِس فرمان کی وجہ سے کہ اگر وہ تم سے اپنے گھر میں داخل ہونے کی مہلت مانگے تو اسے مہلت مت دو۔ اور اس لیے بھی کہ احد العوضین پر تو قبضہ ضروری ہی ہے، تا کہ عقد کالی بالکالی ہونے سے خارج ہو جائے، پھر مساوات ثابت کرنے کے لیے بھی قبضہ ضروری ہے تا کہ ربوا نہ ہونے پائے، اور اس لیے کہ عوضین میں سے کوئی دوسرے سے اولیٰ نہیں ہے، اس لیے دونوں پر قبضہ ضروری ہے خواہ وہ دونوں متعین ہو جاتے ہوں جیسے ڈھلی ہوئی چیز یا متعین نہ ہوتے ہوں جیسے ڈھلا ہوا سکہ یا ان میں سے ایک متعین ہوتا ہو اور دوسرا متعین نہ ہوتا ہو اس حدیث کے مطلق ہونے کی وجہ سے جو ہم نے روایت کی۔

اور اس لیے کہ اگر چہ وہ متعین ہو جاتا ہوتا ہم پھر بھی اس میں عدم تعیین کا شبہ ہے اس لیے کہ وہ پیدائشی طور پر ثمن ہے۔ لہٰذا شبہۃ الربوا کا اعتبار کرتے ہوئے اس پر قبضہ کرنا شرط ہوگا۔ اور افتراق سے افتراق بالأبدان مراد ہے یہاں تک کہ اگر عاقدین مجلس سے اٹھ کر ایک سمت میں ایک ساتھ چلنے لگے یا دونوں مجلس میں سو گئے یا دونوں پر بے ہوشی طاری ہوگئی تو عقد صرف باطل نہیں ہوگا،

اس لیے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کا ارشاد گرامی ہے کہ اگر ایک عاقد چھت سے کود جائے تو تم بھی اس کے ساتھ کود جاؤ، اور جو کچھ ہم نے بیان کیا ہے وہ عقدِ سلم کے رأس المال پر قبضہ کرنے میں بھی معتبر ہے۔ برخلاف مخیّرہ کے خیار کے، کیونکہ وہ اعراض سے باطل ہوجاتا ہے۔

اللغات:

﴿افتراق﴾ علیحدگی۔ ﴿استنظرك﴾ تجھ سے مہلت مانگے۔ ﴿کالئ﴾ ادھار۔ ﴿ربو﴾ سود۔ ﴿مصوغ﴾ جس پر ڈھلائی یا کوئی اور سناروں کا کام کیا گیا ہو۔ ﴿مضروب﴾ کسی متعین شبیہ پر ڈھالا گیا سکہ وغیرہ۔ ﴿أغمی﴾ غشی طاری ہوگئی۔ ﴿وثب﴾ کود جائے، چھلانگ لگادے۔

صرف میں تقابض کی شرط:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ باتفاق علماء وفقہا عاقدین کے مجلس عقد سے جدا ہونے سے پہلے بیع صرف کے دونوں عوض پر قبضہ کرنا ضروری ہے۔

اوراس سلسلہ میں نقلی اور عقلی کئی دلیلیں ہیں نقلی دلیل وہ حدیث ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نقود کو ہم وزن اور ہاتھ در ہاتھ بیچنے کی تاکید فرمائی ہے، اس حدیث سے ہمارا استدلال بایں طور ہے کہ اس میں یدا بید کا جو لفظ ہے وہ قبضہ ہی کے معنی میں ہے، لہٰذا عقدِ صرف کی درستگی کے لیے مجلسِ عقد میں دونوں عوض پر قبضہ ضروری ہے، اس سلسلے کی دوسری دلیل حضرت عمرؓ کا وہ ارشاد گرامی بھی ہے جس میں انھوں نے یہ جملہ ارشاد فرمایا تھا وإن استنظرك أن يدخل بيته فلا تنظره کہ نقود کی بیع ہاتھ در ہاتھ ہی ہونی چاہئے اور اگر عاقدین میں سے کوئی گھر جانے اور وہاں سے سامان لانے کی مہلت مانگے تو اسے ہرگز مہلت دو، اس سے بھی معلوم ہوا کہ صحتِ صرف کے لیے مجلس عقد میں عوضین پر قضبہ کرنا ضروری ہے۔

عوضین پر قبضہ کرنے کی عقلی دلیل یہ ہے کہ بیع الکالی بالکالی سے بچنے کے لیے ایک عوض پر قبضہ کرنا ضروری ہے اور دوسرے پر قبضہ اس لیے ضروری ہے تاکہ دونوں میں مساوات اور برابری ہوجائے اور کسی عوض میں کمی یا زیادتی کی وجہ سے ربوا نہ لازم آئے، ورنہ تو اگر ایک عوض پر قبضہ ہوجائے گا اور دوسرے پر نہیں ہوگا تو جس عوض پر قبضہ ہوگا وہ نقد ہوگا اور جس پر نہیں قبضہ ہوگا وہ ادھار رہے گا اور النقد خير من النسيئة والے ضابطے کے تحت عوض مقبوض عوض غیر مقبوض سے فائق ہوجائے گا حالانکہ بیع صرف کے دونوں عوض ثمن ہونے کی وجہ سے مساوی اور برابر ہیں اور کسی کو کسی پر فوقیت یا فضیلت حاصل نہیں ہے، اس لیے اس حوالے سے بھی دونوں عوض پر قبضہ ضروری ہے تاکہ کسی عوض کی ترجیح لازم نہ آئے۔ اور قبضہ کا یہ حکم عام ہے یعنی خواہ دونوں عوض متعین کرنے سے متعین ہوجاتے ہوں اور ڈھلے ہوئے ہوں جیسے برتن اور زیورات یا متعین کرنے سے متعین نہ ہوتے ہوں جیسے دراہم ودنانیر یا ان میں سے ایک متعین ہوتا ہو اور دوسرا متعین نہ ہوتا ہو بہر صورت دونوں عوض پر قبضہ کرنا ضروری ہے اور کسی ایک پر قبضہ کرنے سے عقد صرف صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ الذهب بالذهب والفضة بالفضة الخ والی ہماری روایت کردہ حدیث میں یدا بید کا جو حکم ہے وہ عام ہے اور اس میں متعین ہونے والے یا غیر متعین ہونے والے نقود کی کوئی تفصیل نہیں ہے۔

ولأنه إن كان الخ: بقول صاحب عنایہ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض یہ ہے کہ آپ کا علی سبیل العموم ہر

طرح کے نقود میں عوضین پر قبضہ کو مشروط قرار دینا درست نہیں ہے، اس لیے کہ عوضین پر قبضہ نہ کرنے سے بیع الکالی بالکالی والی خرابی بیع المضروب بالمضروب یعنی دراہم ودنانیر والی صورت میں تو لازم آتی ہے، لیکن دراہم کے علاوہ ڈھلے ہوئے برتن اور زیورات وغیرہ چونکہ متعین کرنے سے متعین ہوجاتے ہیں اس لیے اس صورت میں بیع الکالی بالکالی بھی لازم نہیں آئے گی اور ربوا بھی متحقق نہیں ہوگا، لہٰذا اس صورت میں عوضین پر قبضہ مشروط نہیں ہونا چاہیے؟

صاحب کتاب اسی کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اشیائے مصوغہ اگرچہ متعین کرنے سے متعین ہوجاتی ہیں، لیکن چونکہ یہ پیدائشی طور پر ثمن ہوتی ہیں، اس لیے ان میں عدم تعیین کا شبہ رہتا ہے اور یہ شبہ شبۂ ربوا کو مستلزم ہے اور جس طرح حقیقتِ ربوا حرام اور ناجائز ہے اسی طرح شبۂ ربوا بھی حرام ہے، اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ اشیائے مصوغہ اور غیر مصوغہ سب میں عوضین پر قبضہ کرنا شرط اور ضروری ہے۔

والمراد منه الخ: فرماتے ہیں کہ متن میں جو ہم نے قبل الافتراق کی شرط لگائی ہے اس سے افتراق بالأبدان مراد ہے یعنی عاقدین کے جسم وجان اور ابدان کے طور پر جدا ہونے سے پہلے پہلے مجلسِ عقد میں عوضین پر قبضہ کرنا ضروری ہے چنانچہ اگر وہ دونوں مجلس عقد سے اٹھ کر ایک ساتھ ایک سمت میں چلنے لگے یا ایک ساتھ مجلس میں سوگئے یا دونوں پر بے ہوشی طاری ہوگئی تو اس سے عقد صرف باطل نہیں ہوگا، کیونکہ افتراق بالأبدان نہیں پایا گیا۔ اس کی تائید حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس فرمان گرامی سے بھی ہوتی ہے جس میں انھوں نے نقود کی خرید وفروخت کرنے والوں کو ہم جنس میں کمی زیادتی کے ساتھ فروخت کرنے سے منع فرمایا ہے اور افتراق بالأبدان سے پہلے عوضین پر قبضہ کرنے کو شرط اور ضروری قرار دیتے ہوئے یہاں تک فرمادیا کہ **وإن وَثَبَ عَنْ سطح فثِبْ معه** یعنی اگر کوئی عاقد قبل القبض چھت سے کود جائے تو دوسرے عاقد کو بھی کود جانا چاہیے تاکہ افتراق بالأبدن نہ ہونے پائے اور عقد صرف بطلان سے بچ جائے۔

وكذا المعتبر الخ: فرماتے ہیں کہ بیع سلم میں بھی جو ہم نے قبل الافتراق رأس المال پر قبضہ کی شرط لگائی ہے اس سے بھی افتراق بالأبدان ہی مراد ہے، اس کے برخلاف اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو طلاق کا اختیار دیتے ہوئے **اختاری نفسك** کہے اور وہ عورت مجلس سے اٹھ کھڑی ہو تو اگرچہ اس کے ساتھ اس کا شوہر بھی ہو لیکن پھر بھی اس کا خیار باطل ہوجائے گا، کیونکہ اگرچہ یہاں افتراق بالأبدان نہیں ہے تاہم اعراض موجود ہے اور مخیّرہ کا اختیار اعراض سے بھی باطل ہوجاتا ہے۔

وَإِنْ بَاعَ الذَّهَبَ بِالْفِضَّةِ جَازَ التَّفَاضُلُ لِعَدَمِ الْمُجَانَسَةِ وَوَجَبَ التَّقَابُضُ لِقَوْلِهِ ❶ عَلَيْهِ السَّلَامُ الذَّهَبُ بِالْوَرِقِ رِبًوا إِلَّا هَاءَ وَهَاءَ، فَإِنِ افْتَرَقَا فِي الصَّرْفِ قَبْلَ قَبْضِ الْعِوَضَيْنِ أَوْ أَحَدِهِمَا بَطَلَ الْعَقْدُ لِفَوَاتِ الشَّرْطِ وَهُوَ الْقَبْضُ، وَلِهٰذَا لَا يَصِحُّ شَرْطُ الْخِيَارِ فِيْهِ وَلَا الْأَجَلُ، لِأَنَّ بِأَحَدِهِمَا لَا يَبْقَى الْقَبْضُ مُسْتَحِقًّا وَبِالثَّانِي يَفُوْتُ الْقَبْضُ الْمُسْتَحِقُّ، إِلَّا إِذَا أَسْقَطَ الْخِيَارَ فِي الْمَجْلِسِ فَيَعُوْدُ إِلَى الْجَوَازِ لِارْتِفَاعِهِ قَبْلَ تَقَرُّرِهِ، وَفِيْهِ خِلَافُ زُفَرَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ.

ترجمہ: اور اگر سونے کو چاندی کے عوض فروخت کیا تو زیادتی جائز ہے، اس لیے کہ مجانست معدوم ہے اور باہمی قبضہ واجب ہے، اس لیے کہ آپ ﷺ کا ارشاد گرامی ہے سونا چاندی کے عوض سود ہے مگر یہ کہ ہاتھ در ہاتھ ہو۔ پھر اگر عاقدین عقد صرف میں عوضین پر یا ایک عوض پر قبضہ کرنے سے پہلے جدا ہو گیے تو عقد باطل ہو جائے گا، کیونکہ شرط یعنی قبضہ فوت ہے اسی وجہ سے اس میں خیار کی شرط لگانا درست نہیں ہے اور نہ ہی میعاد کی (شرط لگانا صحیح ہے) کیونکہ ان میں سے ایک سے قبضے کا استحقاق نہیں رہتا اور دوسرے سے قبضے کا استحقاق فوت ہو جاتا ہے، البتہ اگر مجلسِ عقد میں خیار کو ساقط کر دیا گیا تو عقد جواز کی طرف لوٹ جائے گا اس لیے کہ فساد مستحکم ہونے سے پہلے فوت ہو گیا ہے۔ اور اس میں امام زفر رحمہ اللہ کا اختلاف بھی ہے۔

اللغاتُ:

﴿ذهب﴾ سونا۔ ﴿فضّة﴾ چاندی۔ ﴿تفاضل﴾ کمی زیادتی۔ ﴿مجانسة﴾ ایک ہی جنس کا ہونا۔ ﴿تقابض﴾ باہمی قبضہ۔ ﴿ربوٰ﴾ سود۔ ﴿هاء و هاء﴾ نقد کے بدلے نقد۔ ﴿أجل﴾ میعاد، مدت مقررہ۔ ﴿يعود﴾ لوٹے گا۔ ﴿ارتفاع﴾ اُٹھ جانا۔

تخریج:

❶ اخرجه البخاری فی کتاب البیوع باب ما یذکر فی بیع الطعام والحکرة، حدیث: ٢١٣٤.

ہم وزن اور برابر ہونے کی شرط:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ماقبل میں جو ہم نے نقود کی بیع میں ہم وزن اور برابری کی شرط لگائی ہے وہ شرط صرف اور صرف ہم جنس نقود میں ہے۔

یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص خلاف جنس میں کمی زیادتی کے ساتھ لین دین کرے مثلاً سونے کو چاندی کے عوض کمی بیشی کے ساتھ فروخت کرے تو درست اور جائز ہے، اس لیے کہ یہاں مجانست معدوم ہے، البتہ دونوں جنس پر مجلس عقد میں قبضہ کرنا ضروری ہے، اسی لیے صاحب شریعت حضرت محمد ﷺ نے فرمایا **الذهب بالورق ربوا** یعنی سونے کو چاندی کے عوض فروخت کرنا سود ہے البتہ ہاتھ در ہاتھ معاملہ ہو تو یہ درست ہے **إلاّ هاء وهاء** سے اسی درستگی کو مستثنیٰ قرار دے دیا گیا ہے۔ بہر حال اگر عاقدین نے مجلسِ عقد میں عوضین پر قبضہ کر لیا تو عقد درست اور جائز ہے اور اگر دونوں عوض یا ایک عوض پر قبضہ کرنے سے پہلے دونوں جدا ہو گئے تو عقد صرف باطل ہو جائے گا، کیونکہ عوضین پر قبضہ کرنا صحتِ عقد کی شرط ہے لہٰذا جب یہ شرط فوت ہوگی تو **إذا فات الشرط فات المشروط** والے ضابطے کے تحت عقد باطل ہو جائے گا۔

ولهٰذا الخ: فرماتے ہیں کہ عقدِ صرف میں مجلس عقد کے اندر قبضہ مشروط ہونے کی وجہ سے نہ تو اس میں خیار شرط لگانا درست ہے اور نہ ہی اس کے لیے میعاد مقرر کرنا صحیح ہے، خیارِ شرط تو اس لیے درست نہیں ہے کہ یہ من له الشرط کے حق میں ثبوت ملک سے مانع ہے اور جو چیز ثبوتِ ملک سے مانع ہو اس کے ہوتے ہوئے قبضہ مستحق یعنی واجب نہیں ہوتا اور جب قبضہ واجب نہیں ہوگا تو اس پر عمل بھی نہیں ہوگا حالانکہ صحتِ صرف کے لیے مجلس عقد میں عوضین پر قبضہ ضروری ہے، اس لیے خیار شرط منافی عقد ہے اور باطل ہے۔ اور میعاد کی شرط لگانا اس کے لیے درست نہیں ہے کہ اس کی وجہ سے واجب شدہ قبضہ فوت ہو جاتا ہے اور اس قبضہ کا وجوب

مقرر کردہ مدت تک موخر ہوجاتا ہے جب کہ صحتِ عقد کے لیے مجلس عقد ہی میں عوضین پر قبضہ ضروری ہے، اس لیے یہ شرط بھی عقد صرف کے منافی ہے اور آپ اچھی طرح جانتے ہیں کہ عقد میں منافی عقد کی شرط لگانا درست نہیں ہے۔

إلا إذا الخ: اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر عاقدین میں سے کسی نے اپنے لیے خیاری شرط لگائی لیکن پھر مجلس کے اندر ہی اس شرط کو ساقط کردیا تو اب ہمارے یہاں وہ عقد جائز اور درست ہوجائے گا، لیکن امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں وہ عقد درست نہیں ہوگا امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ جب خیار کی شرط لگانے سے ایک مرتبہ عقد فاسد ہو چکا ہے تو اب دوبارہ وہی عقد جائز نہیں ہوگا اگر چہ شرط ختم کردی جائے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ٹھیک ہے من لہ الخیار نے خیار کی شرط لگا کر عقد کو تباہی و بربادی کے دہانے پر پہنچادیا تھا، لیکن جب اس نے مجلس عقد ہی میں اس شرط کو ختم کردیا تو ظاہر ہے کہ فساد کو مستحکم ہونے اور جڑ پکڑنے سے پہلے ہی اکھاڑ پھینک دیا اس لیے وجہ فساد ختم ہوتے ہی عقد جواز کی طرف عود کر آئے گا کیونکہ ضابطہ یہ ہے إذا زال المانع عاد الممنوع یعنی جب مانع زائل ہوجاتا ہے تو ممنوع عود کر آتا ہے۔

قَالَ وَلَا يَجُوْزُ التَّصَرُّفُ فِيْ ثَمَنِ الصَّرَفِ قَبْلَ قَبْضِهِ حَتّٰى لَوْبَاعَ دِيْنَارًا بِعَشَرَةِ دَرَاهِمَ وَلَمْ يَقْبِضِ الْعَشَرَةَ حَتّٰى اشْتَرٰى بِهَا ثَوْبًا فَالْبَيْعُ فِي الثَّوْبِ فَاسِدٌ، لِأَنَّ الْقَبْضَ مُسْتَحَقٌّ بِالْعَقْدِ حَقًّا لِلّٰهِ تَعَالٰى وَفِيْ تَجْوِيْزِهٖ فَوَاتُهٗ وَكَانَ يَنْبَغِيْ أَنْ يَجُوْزَ الْعَقْدُ فِي الثَّوْبِ كَمَا نُقِلَ عَنْ زُفَرٍ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ، لِأَنَّ الدَّرَاهِمَ لَا تَتَعَيَّنُ، فَيَصْرِفُ الْعَقْدُ إِلٰى مُطْلَقِهَا وَلٰكِنَّا نَقُوْلُ الثَّمَنُ فِيْ بَابِ الصَّرَفِ مَبِيْعٌ، لِأَنَّ الْبَيْعَ لَا بُدَّ لَهٗ مِنْهُ، وَلَا شَيْءَ سِوَى الثَّمَنَيْنِ فَيُجْعَلُ كُلُّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مَبِيْعًا لِعَدَمِ الْأَوْلَوِيَّةِ، وَبَيْعُ الْمَبِيْعِ قَبْلَ الْقَبْضِ لَايَجُوْزُ، وَلَيْسَ مِنْ ضَرُوْرَةِ كَوْنِهٖ مَبِيْعًا أَنْ يَكُوْنَ مُتَعَيِّنًا كَمَا فِي الْمُسْلَمِ إِلَيْهِ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ عقدِ صرف کے ثمن پر قبضہ کرنے سے پہلے اس میں تصرف کرنا جائز نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر کسی نے دس دراہم کے عوض ایک دینار فروخت کیا اور دس دراہم پر قبضہ نہیں کیا حتی کہ ان کے عوض کوئی کپڑا خرید لیا تو کپڑے میں بیع فاسد ہے، کیونکہ عقد کی وجہ سے قبضہ اللہ کے حق کی وجہ سے واجب ہے اور اس بیع کو جائز قرار دینے میں اس حق کا فوات ہے۔ اور مناسب تھا کہ کپڑے میں بھی بیع جائز ہو جیسا کہ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے، کیونکہ دراہم (عقد میں) متعین نہیں ہوتے، لہٰذا عقد مطلق دراہم کی طرف عود کرے گا۔ لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ باب صرف میں ثمن مبیع ہوتا ہے کیونکہ بیع کے لیے مبیع کا ہونا ضروری ہے اور ثمنین کے علاوہ کوئی دوسری چیز ہے نہیں لہٰذا عدم اولیت کی وجہ سے ہر ایک ثمن کو مبیع قرار دیا جاسکتا ہے اور قبضہ سے پہلے مبیع کی بیع درست نہیں ہے اور اس کے مبیع ہونے سے اس کا متعین ہونا لازم نہیں آتا جیسے مسلم الیہ میں ہے۔

اللغات:

﴿تجویز﴾ جائز قرار دینا، اجازت دینا۔ ﴿عدّ﴾ تعداد، گنتی۔

عوضین پر قبضے سے پہلے تصرف کا حکم:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ عقد صرف میں چونکہ دونوں عوض میں سے ہر ہر عوض مبیع اور ہر ہر عوض ثمن بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں اس لیے قبضہ سے پہلے اس کے کسی بھی عوض میں تصرف کرنا درست نہیں ہے چنانچہ اگر کسی شخص نے دس درہم کے عوض ایک دینار فروخت کیا اور دس دراہم پر قبضہ کرنے سے پہلے ان کے عوض اس نے کوئی کپڑا خرید لیا تو کپڑے میں بیع فاسد ہو جائے گی، کیونکہ یہاں جو کپڑے کا ثمن ہے یعنی دس دراہم وہ عقد صرف کا ایک عوض ہے اور عقد صرف کے عوض پر قبضہ کرنا اللہ کا حق ہے جب کہ دس دراہم کے عوض کپڑے کے تھان والی بیع کو جائز قرار دینے میں اللہ کے اس کے حق کو فوت کرنا لازم آتا ہے اور اللہ کے حق کو فوت کرنا درست نہیں ہے اس لیے کپڑے کی بیع صرف بھی درست نہیں ہے۔

رہا یہ سوال کہ عقد صرف کے عوض پر قبضہ کرنا اللہ کا حق کس طرح ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر عقد صرف کے عوض پر قبضہ نہیں کیا گیا تو ربوا لازم آئے گا اور ربوا حرام ہے اور حرام وحلال ہونا اللہ کا حق ہے۔

وکان ینبغي الخ: فرماتے ہیں کہ ظاہر الروایہ کے مطابق تو کپڑے کی بیع صرف فاسد ہے، لیکن قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ کپڑے میں بیع صرف درست اور جائز ہو جیسا کہ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کی یہی رائے ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ جن دراہم کو کپڑے کا ثمن قرار دیا گیا ہے وہ متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے، لہٰذا مذکورہ بیع مطلق دراہم کی طرف عود کرے گی اور مطلق دراہم کے عوض بیع جائز ہے، اس لیے صورت مسئلہ میں بھی مذکورہ بیع درست اور جائز ہونی چاہیے۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ عقد صرف کا ایک عوض بہر حال مبیع ہوتا ہے کیونکہ عقد صرف بیع ہے اور بیع میں مبادلۃ المال بالمال ہوتا ہے اس لیے اس میں بھی مبالہ ہوگا اور مبادلہ کے لیے ایک عوض کا مبیع اور دوسرے عوض کا ثمن ہونا ضروری ہے جب کہ عقد صرف کے دونوں عوض ثمن ہوتے ہیں، اس لیے کہ نقود پیدائشی طور پر ثمن ہوتے ہیں اب عقد صرف میں بیع کا معنی متحقق کرنے کے لیے ایک عوض کو مبیع قرار دینا ضروری ہے اور چونکہ یہاں کسی بھی عوض کو مبیع بنانے کی کوئی ترجیح نہیں ہے اس لیے ہر ہر عوض مبیع بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور قبضہ سے پہلے مبیع میں تصرف کرنا جائز نہیں ہے اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ عقد صرف کے ثمن میں قبضہ سے پہلے تصرف کرنا جائز نہیں ہے۔

ولیس من ضرورۃ الخ: یہاں سے ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض یہ ہے کہ بہ قول آپ کے جب عقدِ صرف کے دونوں عوض من وجہ مبیع ہوتے ہیں تو ان کو متعین ہونا چاہیے، کیونکہ مبیع متعین ہوتی ہے حالانکہ آپ نے ان عوضوں کو غیر متعین مانا ہے، اس کا جواب یہ ہیکہ ہر ہر مبیع کا متعین ہونا کوئی ضروری نہیں ہے، چنانچہ بیع سلم میں مسلم فیہ بھی مبیع ہوتی ہے، لیکن متعین نہیں ہوتی، اس لیے اس پہلو کو لیکر اعتراض کرنا درست نہیں ہے۔

وَيَجُوْزُ بَيْعُ الذَّهَبِ بِالْفِضَّةِ مُجَازَفَةً، لِأَنَّ الْمُسَاوَاتِ غَيْرُ مَشْرُوْطَةٍ فِيْهِ، وَلٰكِنْ يُشْتَرَطُ الْقَبْضُ فِي الْمَجْلِسِ لِمَا ذَكَرْنَا، بِخِلَافِ بَيْعِهِ بِجِنْسِهِ مُجَازَفَةً لِمَافِيْهِ مِنِ احْتِمَالِ الرِّبٰوا.

ترجمہ: ۔نے کو چاندی کے عوض اندازے سے فروخت کرنا جائز ہے، کیونکہ اس میں مساوات شرط نہیں ہے البتہ مجلسِ عقد میں

قبضہ شرط ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اس کے برخلاف ہم جنس کے ساتھ اندازے سے بیچنے کے، اس لیے کہ اس میں ربوا کا احتمال ہے۔

اللغات:

﴿ذهب﴾ سونا۔ ﴿فضّة﴾ چاندی۔ ﴿مجازفة﴾ اٹکل کے ساتھ۔ ﴿ربوٰ﴾ سود۔

نقود کی خلاف جنس اٹکل سے بیع:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ نقود کو خلاف جنس کے عوض اٹکل اور اندازے سے بیچنا بھی درست اور جائز ہے، کیونکہ اختلاف جنس کی صورت میں مساوات اور برابری کی شرط ختم ہوجاتی ہے۔ اور جب مساوات کی شرط ختم ہوجاتی ہے تو اندازے سے بیچنے میں اگر کمی بیشی بھی ہوگی تو اس سے صحت بیع پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، البتہ مجلس عقد میں عوضین پر قبضہ کرنا شرط ہے، کیونکہ حدیث پاک میں إلاّ هاء وهاء کے فرمان سے قبضہ کو مشروط قرار دیا گیا ہے۔

اس کے برخلاف اگر نقود کو ہم جنس کے ساتھ بیچا جائے تو اس میں اٹکل اور اندازے سے معاملہ کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ اندازے سے فروخت کرنے کی صورت میں کمی بیشی کا شبہ رہے گا اور آپ کو معلوم ہے کہ باب ربوا میں شبہ اور احتمال کو بھی حقیقت کا درجہ حاصل ہے اس لیے اس صورت سے احتیاط کرنا ہی بہتر ہے۔

قَالَ وَمَنْ بَاعَ جَارِيَةً قِيْمَتُهَا أَلْفُ مِثْقَالِ فِضَّةٍ وَفِيْ عُنُقِهَا طَوْقُ فِضَّةٍ قِيْمَتُهُ أَلْفُ مِثْقَالٍ بِأَلْفَيْ مِثْقَالِ فِضَّةٍ وَنَقَدَ مِنَ الثَّمَنِ أَلْفُ مِثْقَالٍ ثُمَّ افْتَرَقَا فَالَّذِيْ نَقَدَ ثَمَنُ الْفِضَّةِ، لِأَنَّ قَبْضَ حِصَّةِ الطَّوْقِ وَاجِبٌ فِي الْمَجْلِسِ لِكَوْنِهِ بَدْلُ الصَّرَفِ، وَالظَّاهِرُ فِيْهِ الْإِتْيَانُ بِالْوَاجِبِ، وَكَذَا لَوِ اشْتَرَاهُمَا مَا يَفْى مِثْقَالُ أَلْفٍ نَسِيْئَةً وَأَلْفُ نَقْدٍ، فَالنَّقْدُ ثَمَنُ الطَّوْقِ، لِأَنَّ الْأَجَلَ بَاطِلٌ فِي الصَّرَفِ، جَائِزٌ فِيْ بَيْعِ الْجَارِيَةِ، وَالْمُبَاشَرَةُ عَلٰى وَجْهِ الْجَوَازِ هُوَالظَّاهِرُ مِنْهُمَا.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے ایک ایسی باندی کو دو ہزار مثقال چاندی کے عوض فروخت کیا جس کی قیمت ایک ہزار مثقال چاندی ہے اور اس کی گردن میں ایک چاندی کا طوق ہے جس کی بھی قیمت ایک ہزار مثقال ہے، اور مشتری نے ایک ہزار مثقال نقد ثمن اداء کردیا پھر دونوں جدا ہوگئے تو مشتری نے جو ثمن نقد دیا ہے وہ طوق کا ثمن ہے، اس لیے کہ حصۂ طوق پر قبضہ کرنا مجلس عقد میں واجب ہے، کیونکہ وہ صرف کا بدل ہے اور بائع کا ظاہر حال یہی ہے کہ اس نے واجب کو اداء کیا ہوگا۔ اور ایسے ہی اگر مشتری نے باندی اور طوق دونوں کو دو ہزار مثقال کے عوض خریدا، ایک ہزار ادھار اور ایک ہزار نقد ہو تو نقد طوق کا ثمن ہے کیونکہ صرف میں میعاد باطل ہے اور باندی کی بیع میں جائز ہے اور عاقدین کا ظاہر یہی ہے کہ وہ جائز طریقہ پر عقد کا ارتکاب کریں گے۔

اللغات:

﴿جاریة﴾ باندی۔ ﴿مثقال﴾ ایک وزن جس کی مقدار ۴ ماشے ۴ رتی ہوتی ہے۔ ﴿عنق﴾ گردن۔ ﴿طوق﴾ مالا، ہار، پٹا۔ ﴿نَقَدَ﴾ فوری وصول کرلیے۔ ﴿نسیئة﴾ ادھار۔ ﴿أجل﴾ میعاد، مقررہ مدت۔

ثمن اور غیر ثمن کی بیع کا حکم:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دو ہزار مثقال چاندی کے عوض کوئی ایسی باندی خریدی جس کی قیمت ایک ہزار مثقال ہے اور اس باندی کی گردن میں چاندی کا ایک طوق ہے اس کی بھی قیمت ایک ہزار مثقال ہے اور پھر ثمن میں سے اس نے ایک ہزار مثقال نقد اداء کردیا، اس کے بعد عاقدین ایک دوسرے سے جدا ہوگئے تو جو ثمن مشتری نے نقد اداء کیا ہے وہ باندی کا عوض ہوگا یا طوق کا؟

فرماتے ہیں کہ اداء کردہ ثمن طوق کا عوض ہوگا، کیونکہ یہاں مبیع یعنی باندی دو طرح سے مال ہے ایک بذات خود وہ مال ہے دوسرے اس کی گردن میں موجود طوق بھی مال ہے اور طوق چونکہ نقد ہے اور مشتری کی طرف سے اداء کردہ ثمن بھی نقد ہے اس لیے ان دونوں میں جو عقد ہوگا وہ عقدِ صرف ہوگا اور عقد صرف کے متعلق آپ کو پتا ہے کہ مجلس عقد میں اس کے عوضین پر قبضہ کرنا ضروری ہے اور پھر مسلمان کا ظاہر حال یہی ہے کہ وہ عقدِ صحیح ہی کا ارتکاب کرتے ہیں، اس لیے اس نقد ثمن کو طوق کا عوض قرار دیا جائے گا۔

صاحب بنایہ نے اس کی نظیر بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ مثلاً اگر کسی محرم نے طواف زیارت کو ترک کردیا اور طواف صدر کرلیا تو اس کا طواف صدر طواف زیارت کی طرف پھیر دیا جائے گا کیونکہ طواف زیارت حج کا رکن ہے اور طواف صدر واجب ہے، لہٰذا مسلمان کے ظاہر حال کے پیش نظر اس کے اداء کردہ طواف کو حج کے رکن یعنی طواف زیارت ہی کی طرف پھیرا جائے گا، اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی اداء کردہ نقد ثمن کو طواف کا عوض اور اسی کا بدل قرار دیا جائے گا۔ (بنایہ ۷/۵۱۰)

اسی طرح اگر مشتری نے ایک ہزار نقد اور ایک ہزار ادھار کے عوض مذکورہ وصف کی حامل باندی خریدی تو اس صورت میں بھی نقد ثمن کو طوق کا عوض اور بدل قرار دیا جائے گا، کیونکہ اگر اسے طوق کا بدل نہیں مانیں گے تو طوق کے ثمن کو میعادی ماننا پڑے گا حالانکہ بیع صرف میں نقدی معاملہ ہوتا ہے، اس لیے اس صورت میں بھی مسلمان کے ظاہر حال کو دیکھتے ہوئے نقد ثمن کو طوق کا عوض قرار دیا جائے گا اور جو ادھار ثمن ہے وہ باندی کا عوض ہوگا، کیونکہ باندی کا عقد مطلق عقد بیع ہے اور عقدِ بیع ادھار ثمن کے عوض درست اور جائز ہے۔

وَكَذٰلِكَ لَوْبَاعَ سَيْفًا مُحَلًّى بِمِائَةِ دِرْهَمٍ وَحُلْيَتُهُ خَمْسُوْنَ وَدَفَعَ مِنَ الثَّمَنِ خَمْسِيْنَ جَازَ الْبَيْعُ فَكَانَ الْمَقْبُوْضُ حِصَّةَ الْفِضَّةِ وَإِنْ لَّمْ يُبَيِّنْ ذٰلِكَ لِمَا بَيَّنَّا، وَكَذٰلِكَ إِنْ قَالَ خُذْ هٰذِهِ الْخَمْسِيْنَ مِنْ ثَمَنِهِمَا، لِأَنَّ الْاِثْنَيْنِ قَدْيُرَادُ بِذِكْرِهِمَا الْوَاحِدَ، قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ﴾ (سورة الرحمٰن : ۲۲)، وَالْمُرَادُ أَحَدُهُمَا فَيُحْمَلُ عَلَيْهِ بِظَاهِرِ حَالِهِ، فَإِنْ لَمْ يَتَقَابِضَا حَتّٰى افْتَرَقَا بَطَلَ الْعَقْدُ فِي الْحِلْيَةِ، لِأَنَّهُ صَرْفٌ

فِيهَا، وَكَذَا فِي السَّيْفِ إِنْ كَانَ لَا يَتَخَلَّصُ إِلَّا بِضَرَرٍ، لِأَنَّهُ لَا يُمْكِنُ تَسْلِيمُهُ بِدُونِ الضَّرَرِ، وَلِهٰذَا لَا يَجُوزُ إِفْرَادُهُ بِالْبَيْعِ كَالْجِذْعِ فِي السَّقْفِ، وَإِنْ كَانَ يَتَخَلَّصُ السَّيْفُ بِغَيْرِ ضَرَرٍ جَازَ الْبَيْعُ فِي السَّيْفِ وَبَطَلَ فِي الْحِلْيَةِ، لِأَنَّهُ أَمْكَنَ إِفْرَادُهُ بِالْبَيْعِ فَصَارَ كَالطَّوْقِ وَالْجَارِيَةِ، وَهٰذَا إِذَا كَانَتِ الْفِضَّةُ الْمُفْرَدَةُ أَزْيَدَ مِمَّا فِيهِ، فَإِنْ كَانَتْ مِثْلَهُ أَوْ أَقَلَّ مِنْهُ أَوْ لَا يُدْرٰى لَا يَجُوزُ الْبَيْعُ لِلرِّبٰوا أَوْ لِاحْتِمَالِهِ، وَجِهَةُ الصِّحَةِ مِنْ وَجْهٍ، وَجِهَةُ الْفَسَادِ مِنْ وَجْهَيْنِ فَتَرَجَّحَتْ.

ترجمہ: اور ایسے ہی اگر کسی نے چاندی سے آراستہ تلوار ایک سو دراہم کے عوض فروخت کیا اور اس کا حلیہ پچاس درہم کا ہے اور مشتری نے ثمن میں سے پچاس درہم اداء کر دیا تو بیع جائز ہے اور مقبوضہ ثمن چاندی (کے حلیہ) کا حصہ ہے اگر چہ اسے بیان نہ کیا ہو، اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔

اور ایسے ہی جب مشتری نے کہا کہ یہ پچاس درہم دونوں کے ثمن میں سے لے لو، کیونکہ کبھی دو ذکر کرنے سے ایک ہی مراد ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ہے ان دونوں سمندروں سے موتی اور مرجان نکلتے ہیں اور ان میں سے ایک ہی مراد ہے، لہٰذا ظاہر حال کی وجہ سے ایک ہی پر محمول ہوگا۔

پھر اگر قبضہ سے پہلے دونوں جدا ہو گئے تو حلیہ میں عقد باطل ہو جائے گا، کیونکہ حلیہ میں یہ بیع صرف ہے اور ایسے ہی تلوار میں بھی (عقد باطل ہوگا) اگر ضرر کے بغیر وہ جدا نہ ہو سکے، کیونکہ ضرر کے بغیر تلوار کی سپردگی ناممکن ہے، اسی لیے تنہا تلوار کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے جیسے چھت کی شہتیر، اور اگر بدون ضرر تلوار حلیہ سے جدا ہو جاتا ہو تو تلوار میں بیع جائز ہے اور حلیہ میں باطل ہے، کیونکہ تنہا تلوار کو بیچنا ممکن ہے تو یہ طوق اور جاریہ کی طرح ہو گیا۔ اور یہ حکم اس وقت ہے جب الگ چاندی، مبیع میں لگی ہوئی چاندی سے زائد ہو چنانچہ اگر وہ اس کے برابر یا اس سے کم ہو یا اس کی مقدار معلوم نہ ہو تو ربوا یا احتمال ربوا کی وجہ سے بیع جائز نہیں ہے۔ اور صحت کی جہت ایک وجہ سے جب کہ جہتِ فساد دو وجہوں سے ہے، اس لیے جہتِ فساد راجح ہوگی۔

اللغات:

﴿سیف﴾ تلوار۔ ﴿محلّٰی﴾ مزین، آراستہ۔ ﴿حلیلة﴾ زیور، جڑاؤ، سونا چاندی وغیرہ۔ ﴿لؤلؤ﴾ موتی۔ ﴿مرجان﴾ قیمتی گھونگے۔ ﴿جذع﴾ شہتیر، تنا۔ ﴿سقف﴾ چھت۔ ﴿یتخلّص﴾ خالی ہو جائے، علیحدہ ہو جائے۔

ثمن اور غیر ثمن کی بیع کا حکم:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے چاندی کے زیور سے آراستہ ایک تلوار سو دراہم کے عوض فروخت کی اور اس تلوار میں موجود حلیہ کی مالیت پچاس درہم ہے، پھر مشتری نے ثمن میں سے پچاس دراہم اداء کر دیئے اور یہ صراحت نہیں کی کہ یہ پچاس دراہم تلوار کا عوض ہیں یا حلیہ کا، تو اس صورت میں مذکورہ پچاس دراہم کو حلیہ کا ثمن اور عوض قرار دیا جائے گا، اس لیے کہ ماقبل میں ہماری بیان کردہ صراحت کے مطابق حلیہ اور ثمن میں جو عقد ہے وہ عقد صرف ہے اور عقد صرف کے عوضین پر مجلس عقد میں قبضہ ضروری ہے،

لہٰذا عاقدین کے ظاہر حال کے پیش نظر مشتری کی جانب سے اداء کردہ ثمن کو حلیہ کا ثمن قرار دیں گے۔

و کذلك الخ: اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر مشتری پچاس دراہم دیتے وقت یہ صراحت کردے کہ یہ پچاس درہم تلوار اور حلیہ دونوں کے ثمن میں سے ہیں، اور انہیں لے لو، تو اس صورت میں بھی مذکورہ ثمن کو حلیہ ہی کا عوض اور بدل قرار دیں گے اور فقہی ضابطہ **أمور المسلمین تحمل علی السّداد و الصلاح مالم یظهر غیره** کے پیش نظر عاقدین کے ظاہری حال کو دیکھتے ہوئے ان کے ارتکاب کو درستگی ہی پر محمول کریں گے اور یوں کہیں گے کہ مشتری نے **خذ هذه الخمسین من ثمنهما** میں تثنیہ کی ضمیر سے واحد مراد لیا ہے اور اس کا بھی مقصد حلیہ ہی کا ثمن اداء کرنا ہے اور تثنیہ کی ضمیر سے واحد مراد لینا کوئی نئی بات نہیں ہے، بل کہ شریعت میں اس کی کئی نظیریں ہیں چنانچہ سورۂ رحمٰن کی اس آیت کریمہ میں بھی تثنیہ کی ضمیر سے واحد مراد لیا گیا ہے **یخرج منهما اللؤ لؤ والمرجان** کہ جنت کے میٹھے اور کھارے سمندروں سے موتی اور مرجان نکلتے ہیں، یہاں تثنیہ سے واحد اس طرح مراد ہے کہ موتی وغیرہ صرف کھارے سمندر سے نکلتے ہیں نہ کہ میٹھے سے (بنایہ)

اسی طرح حضرت موسیٰ اور ہارون کے متعلق قرآن نے فرمایا **قدأجیبت دعوتکما** کہ تم دونوں کی دعاء قبول کرلی گئی حالانکہ اس سے صرف دائے موسیٰ کی قبولیت ہے الحاصل جس طرح ان نصوص میں تثنیہ بول کر واحد مراد لیا گیا ہے، اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی تثنیہ بول کر واحد مراد لیا جائے گا تا کہ عقد درست اور جائز ہوجائے۔

فإن لم الخ: اس کا حاصل یہ ہے کہ صورت مسئلہ میں اگر عوضین پر قبضہ کرنے سے پہلے عاقدین ایک دوسرے سے جدا ہو گئے تو حلیہ میں عقد باطل ہو جائے گا، کیونکہ یہ عقد صرف ہے اور آپ کو معلوم ہے کہ عقد صرف کے عوضین پر مجلس میں قبضہ کرنا ضروری ہے، اور اگر تلوار اور حلیہ دونوں ایک دوسرے سے اس طرح لگے اور جڑے ہوں کہ ضرر اور نقصان کے بغیر دونوں کو ایک دوسرے سے علاحدہ کرنا ممکن نہ ہو تو اس صورت میں تلوار میں بھی عقد باطل ہو جائے گا، اس لیے کہ جب بدون ضرر اس کا حلیہ سے الگ ہونا ممکن نہیں ہے تو ظاہر ہے کہ اس کی سپردگی بھی ممکن نہیں ہوگی اور آپ کو معلوم ہے کہ غیر مقدور التسلیم مبیع کی بیع جائز نہیں ہے، اس لیے اس صورت میں تلوار میں بھی بیع جائز نہیں ہوگی۔ جیسے چھت وغیرہ میں لگی ہوئی شہتیر چونکہ نقصان کے بغیر چھت سے جدا نہیں ہوسکتی اور تنہا اس کی بیع جائز نہیں ہے اسی طرح اس صورت مسئلہ میں بھی تنہا تلوار کی بیع جائز نہیں ہے۔ البتہ اگر تلوار نقصان کے بغیر حلیہ سے الگ ہوجائے تو اس صورت میں عاقدین کے مجلس سے جدا ہونے کے باوجود تلوار میں بیع جائز ہوگی، کیونکہ یہ مطلق بیع ہے اور اس کے لیے مجلس عقد میں قبضہ ضروری نہیں ہے اس لیے اس میں بیع جائز ہوگی اور حلیہ میں چونکہ مجلس عقد میں قبضہ ضروری تھا اور عاقدین کے افتراق سے وہ معدوم ہو چکا ہے اس لیے اس میں بیع باطل ہوگی۔

اور یہ مسئلہ طوق اور جاریہ کی بیع کی طرح ہو گیا چنانچہ اگر طوق اور جاریہ والی صورت میں بھی طوق اور اس کے ثمن پر قبضہ سے پہلے عاقدین مجلسِ عقد سے جدا ہو گئے تو طوق میں بیع باطل ہو جائے گی اور جاریہ میں جائز ہوگی، اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی قبل القبض افتراق کی صورت میں حلیہ میں بیع باطل ہوگی اور باندی میں جائز ہوگی۔

وهذا الخ: صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ ماقبل میں بیان کردہ ہماری تمام تفصیلات اس صورت میں ہیں جب الگ کر کے ثمن بنائی ہوئی چاندی اس چاندی سے زائد ہو جو تلوار میں ہو جیسے صورت مسئلہ میں تلوار سے متصل چاندی پچاس درہم ہے اور اس کا

ثمن سود رہم ہے تو یہ صورت جائز ہے، کیونکہ اس صورت میں مبیع کے ساتھ لگی ہوئی چاندی اسی مقدار چاندی کے عوض ہو جائے گی اور جو زائد ہے وہ مبیع کا عوض اور اس کا بدل ہو جائے گی اور اگر ثمن قرار دی گئی چاندی مبیع سے لگی ہوئی چاندی کے برابر ہو یا اس سے کم ہو یا اس کی مقدار ہی معلوم نہ ہو تو ان تینوں صورتوں میں بیع جائز نہیں ہوگی، کیونکہ اگر ثمن والی چاندی مبیع اور اس سے لگی ہوئی چاندی کے برابر ہوگی تو ثمن اور مبیع سے لگی ہوئی چاندی دونوں ایک دوسرے کا عوض ہو جائیں گی اور مبیع بلاعوض رہے گی اور اگر چاندی کم ہوگی تو اس صورت میں وہ مبیع سے لگی ہوئی چاندی کے برابر بھی نہیں ہوگی چہ جائے کہ وہ مبیع کا عوض بنے اور مبیع اور اس سے متصل چاندی دونوں بلاعوض رہ جائیں گی اور کھلم کھلا ربوا اور سود متحقق ہوگا جو ہرگز ہرگز درست نہیں ہے، اس لیے یہ صورتیں بھی ناجائز اور باطل ہیں۔

اسی طرح اگر ثمن والی چاندی کی مقدار معلوم نہیں ہوگی تو اس صورت میں اس کے کم یا زیادہ ہونے کا شبہ اور احتمال رہے گا اور اسی وجہ سے عقد میں بھی ربوا کا احتمال رہے گا اور آپ کو معلوم ہے کہ حقیقت ربوا کی طرح احتمال ربوا بھی مہلک اور مفسد ہے اس لیے یہ صورت بھی باطل ہے۔

وجهة الصحة الخ: یہاں سے ایک اعتراض مقدر کا جواب دیا گیا ہے، اعتراض یہ ہے کہ جس صورت میں ثمن والی چاندی کی مقدار معلوم نہ ہو اس صورت میں بیع جائز ہونی چاہیے، کیونکہ اگر وہ مقدار مبیع اور اس کے ساتھ لگی ہوئی چاندی کی مقدار سے زائد ہوگی تو یقیناً بیع جائز ہوگی اور بیع کا جواز ہی اصل ہے، لہٰذا جب تک کمی اور برابری کا یقینی علم نہ ہو اس وقت تک اس صورت میں تو بیع جائز ہی ہونی چاہیے؟

صاحب کتاب اسی کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بھائی یہاں کل تین صورتیں ہیں (۱) ثمن والی چاندی کی مقدار مبیع اور اس سے متصل چاندی کی مقدار سے زائد ہو (۲) ان کے برابر ہو (۳) ان سے کم ہو، ان تینوں صورتوں میں سے صرف پہلی صورت میں بیع جائز ہے جب کہ دوسری اور تیسری صورت میں بیع فاسد ہے لہٰذا یہاں جواز بیع کی ایک وجہ ہے اور عدم جواز کی دو وجہیں ہیں اس لیے عدم جواز والا پہلو راجح ہوگا اور تینوں صورتوں میں مطلقاً بیع باطل اور ناجائز ہوگی۔ عبدالحلیم قاسمی بستوی۔

قَالَ وَمَنْ بَاعَ إِنَاءَ فِضَّةٍ ثُمَّ افْتَرَقَا وَقَدْ قَبَضَ بَعْضَ ثَمَنِهِ بَطَلَ الْبَيْعُ فِيْمَا لَمْ يَقْبِضْ وَصَحَّ فِيْمَا قَبَضَ، وَكَانَ الْإِنَاءُ مُشْتَرَكًا بَيْنَهُمَا، لِأَنَّهُ صَرْفٌ كُلُّهُ فَصَحَّ فِيْمَا وُجِدَ شَرْطُهُ وَبَطَلَ فِيْمَا لَمْ يُوْجَدْ، وَالْفَسَادُ طَارٍ، لِأَنَّهُ يَصِحُّ ثُمَّ يَبْطُلُ بِالْإِفْتِرَاقِ فَلَا يَشِيْعُ، وَلَوِ اسْتُحِقَّ بَعْضُ الْإِنَا فَالْمُشْتَرِيْ بِالْخِيَارِ إِنْ شَاءَ أَخَذَ الْبَاقِيْ بِحِصَّتِهِ، وَإِنْ شَاءَ رَدَّهُ، لِأَنَّ الشَّرِكَةَ عَيْبٌ فِي الْإِنَاءِ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے چاندی کا برتن فروخت کیا پھر عاقدین جدا ہو گئے اور بائع بعض ثمن پر قبضہ کر چکا ہے تو غیر مقبوض میں بیع باطل ہے اور حصۂ مقبوضہ میں صحیح ہے اور وہ برتن ان دونوں کے مابین مشترک ہوگا کیونکہ یہ پورا عقد صرف ہے، لہٰذا جس مقدار میں صرف کی شرط پائی گئی اس میں بیع صحیح ہے اور جس میں شرط نہیں پائی گئی اس میں بیع باطل ہے۔ اور یہ فساد طاری ہے، کیونکہ

عقد صحیح ہوا پھر افتراق کی وجہ سے باطل ہوگیا، اس لیے فساد نہیں پھیلے گا اور اگر برتن کا کچھ حصہ مستحق نکل گیا تو مشتری کو اختیار ہے اگر چاہے تو باقی کو اس کے حصۂ ثمن کے عوض لے لے اور اگر چاہے تو اسے واپس کردے، کیونکہ برتن میں شرکت عیب ہے۔

اللغات:

﴿إناء﴾ برتن۔ ﴿فضّة﴾ چاندی۔ ﴿ردّ﴾ لوٹا دے۔

بیع صرف میں ثمن کا کچھ حصہ قبضہ کرنا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے چاندی کا کوئی برتن فروخت کیا اور پھر مشتری نے ثمن میں سے کچھ مثلاً نصف یا ثلث اداء کردیا، اس کے بعد عاقدین ایک دوسرے سے جدا ہوگئے تو اب حکم یہ ہے کہ جتنے ثمن پر بائع نے قبضہ کیا ہے اتنی مقدار میں برتن میں بیع درست ہوگی اور مبیع کا جو حصہ ثمن سے خالی ہے اس حصے میں بیع باطل ہوجائے گی، کیونکہ یہ عقد مکمل طور پر عقد صرف ہے اور عقد صرف کی صحت کے لیے مجلس عقد میں عوضین پر قبضہ کرنا شرط ہے لہٰذا ثمن کی جتنی مقدار پر قبضہ کیا گیا ہے اتنی ہی مقدار مبیع میں عقد درست ہوگا اور جو مقدار قبضہ سے خالی ہے اس میں عقد باطل ہوجائے گا اور وہ مبیع بائع اور مشتری کے درمیان مشترک ہوگی، کیونکہ جس حصہ میں بیع درست ہوئی ہے وہ حصہ مشتری کے درمیان مشترک ہوگی، کیونکہ جس حصے میں بیع درست ہوئی ہے وہ حصہ مشتری کا مملوک ہے اور جس حصے میں بیع باطل ہوئی ہے وہ حصہ بائع کی ملکیت میں ہے اس لیے مبیع دونوں کے مابین مشترک ہوگی۔

والفساد طار الخ: یہاں سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ صورت مسئلہ میں جب نصف برتن پر قبضہ نہ کرنے کی وجہ سے اس میں بیع فاسد ہے تو یہ فساد پورے عقد میں پھیلے گا اور حصۂ مقبوضہ میں بھی بیع درست نہیں ہوگی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ فساد کی دو قسمیں ہیں (۱) فسادِ اصلی اور (۲) فساد طاری، فساد اصلی ابتدائے عقد میں پیدا ہونے والا فساد ہے اور جو فساد درمیانِ عقد میں پیدا ہوا اسے فساد طاری کہتے ہیں، ان دونوں میں سے فسادِ اصلی تو پورے عقد میں پھیل جاتا ہے لیکن فسادِ طاری پورے عقد میں نہیں پھیلتا، بلکہ بقدر مفسد ہی رہتا ہے اور یہاں چونکہ نصف ثمن یا اس کے ایک حصہ میں عقد صحیح ہے، اس لیے فساد فسادِ طاری ہوگا اور پورے میں نہیں پھیلے گا، اور یہاں فساد اس وجہ سے طاری ہے کہ ابتداء میں عقد درست ہے اور پھر افتراق کی وجہ سے فساد پھیلا ہے، لہٰذا یہ بقدر مفسد ہی محدود رہے گا اور پورے عقد میں نہیں پھیلے گا۔

ولوا ستحق الخ: اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر برتن کا کوئی حصہ مستحق نکل گیا یعنی عاقدین کے علاوہ کسی تیسرے آدمی نے مبیع میں اپنا استحقاق ثابت کردیا، تو پھر مشتری کو اختیار ہے، اگر چاہے تو غیر مستحق مبیع کو اس کے حصۂ ثمن کے عوض لے لے اور اگر چاہے تو بیع کو رد کردے، کیونکہ مبیع میں شرکت پیدا ہونا عیب ہے اور مبیع کے معیوب ہونے کی صورت میں چونکہ مشتری کو خیار عیب ملتا ہے، اس لیے اس صورت میں بھی مشتری کو خیار حاصل ہوگا۔

وَمَنْ بَاعَ قِطْعَةَ نُقْرَةٍ ثُمَّ اسْتُحِقَّ بَعْضُهَا أَخَذَ مَا بَقِيَ بِحِصَّتِهِ وَلَا خِيَارَ لَهُ، لِأَنَّهُ لَا يَضُرُّهُ التَّبْعِيْضُ.

ترجمہ: جس شخص نے چاندی کا کوئی ٹکڑا فروخت کیا پھر اس کا کچھ حصہ مستحق نکل گیا تو وہ باقی کو اس کے حصۂ ثمن کے عوض لے لے اور اسے خیار نہیں ملے گا، کیونکہ ٹکڑے کرنا اس کے لیے نقصان دہ نہیں ہے۔

اللغات:

﴿قطعة﴾ ٹکڑا۔ ﴿نقرة﴾ چاندی۔ ﴿استحق﴾ مستحق نکل آیا۔ ﴿لا یضرہ﴾ اس کو نقصان نہیں دے گا۔ ﴿تبعیض﴾ ٹکڑے کرنا۔

توضیح:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے چاندی کا کوئی ٹکڑا خریدا اور پھر اس کا کچھ حصہ دوسرے کا مستحق نکل گیا تو اب مشتری کو لینے اور نہ لینے کا اختیار نہیں ہوگا، بل کہ اسے باقی حصہ کو اس کا ثمن دیکر لینا ہوگا، اس لیے کہ یہاں جو استحقاق ہے وہ مبیع کو عیب دار نہیں بنا رہا ہے کیونکہ اس ٹکڑے میں مزید ٹکڑے کرنا اس کے لیے نقصان دہ نہیں ہے، اور جب مبیع معیوب نہیں ہے تو ظاہر ہے کہ اس میں خیار عیب بھی ثابت نہیں ہوگا اور مشتری کو باقی حصہ لینا پڑے گا۔

قَالَ وَمَنْ بَاعَ دِرْهَمَيْنِ وَدِيْنَارًا بِدِرْهَمٍ وَدِيْنَارَيْنِ جَازَ الْبَيْعُ وَجُعِلَ كُلُّ جِنْسٍ مِنْهُمَا بِخِلَافِهِ، وَقَالَ زُفَرُ رَحِمَهُ اللهُ وَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ لَا يَجُوْزُ، وَعَلٰى هٰذَا الْخِلَافِ إِذَا بَاعَ كُرَّ شَعِيْرٍ وَكُرَّ حِنْطَةٍ بِكُرَّيْ حِنْطَةٍ وَكُرَّيْ شَعِيْرٍ، لَهُمَا أَنَّ فِي الصَّرْفِ إِلٰى خِلَافِ الْجِنْسِ تَغْيِيْرُ تَصَرُّفِهِ، لِأَنَّهُ قَابَلَ الْجُمْلَةَ بِالْجُمْلَةِ، وَمِنْ قَضِيَّتِهِ الْإِنْقِسَامُ عَلَى الشُّيُوْعِ لَا عَلَى التَّعْيِيْنِ، وَالتَّغْيِيْرُ لَايَجُوْزُ وَإِنْ كَانَ فِيْهِ تَصْحِيْحُ التَّصَرُّفِ كَمَا إِذَا اشْتَرٰى قُلْبًا بِعَشَرَةٍ وَثَوْبًا بِعَشَرَةٍ ثُمَّ بَاعَهُمَا مُرَابَحَةً لَايَجُوْزُ وَإِنْ أَمْكَنَ صَرْفُ الرِّبْحِ إِلَى الثَّوْبِ، وَكَذَا إِذَا اشْتَرٰى عَبْدًا بِأَلْفِ دِرْهَمٍ ثُمَّ بَاعَهُ قَبْلَ نَقْدِ الثَّمَنِ مِنَ الْبَائِعِ مَعَ عَبْدٍ اٰخَرَ بِأَلْفٍ وَخَمْسِ مِائَةٍ لَا يَجُوْزُ فِي الْمُشْتَرٰى بِأَلْفٍ وَإِنْ أَمْكَنَ تَصْحِيْحُهُ بِصَرْفِ الْأَلْفِ إِلَيْهِ، وَكَذَا إِذَا جَمَعَ بَيْنَ عَبْدِهِ وَعَبْدِ غَيْرِهِ وَقَالَ بِعْتُكَ أَحَدَهُمَا لَا يَجُوْزُ وَإِنْ أَمْكَنَ تَصْحِيْحُهُ بِصَرْفِهِ إِلٰى عَبْدِهِ، وَكَذَا إِذَا بَاعَ دِرْهَمًا وَثَوْبًا بِدِرْهَمٍ وَثَوْبٍ وَافْتَرَقَا مِنْ غَيْرِ قَبْضٍ فَسَدَ الْعَقْدُ فِي الدِّرْهَمَيْنِ وَلَا يُصْرَفُ الدِّرْهَمُ إِلَى الثَّوْبِ لِمَا ذَكَرْنَا.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے دو درہم اور ایک دینار کو ایک درہم اور دو دینار کے عوض فروخت کیا تو بیع جائز ہے اور ان میں سے ہر ایک کو اس کے خلاف جنس کا عوض قرار دیا جائے گا، امام زفر اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بیع جائز نہیں ہے۔ اور اسی اختلاف پر ہے جب کسی نے ایک کر جو اور ایک کر گندم کو دو کر گندم اور دو کر جو کے عوض بیچا۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ خلاف جنس کی طرف پھیرنے میں اس کے تصرف کو بدلنا لازم آتا ہے، اس لیے کہ اس نے مجموعے کا مجموعے کے ساتھ مقابلہ کیا ہے اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ مشترکہ طور پر بٹوارہ ہو نہ کہ متعین طور پر اور تصرف کو متغیر کرنا جائز نہیں ہے، اگر چہ اس میں تصرف کو صحیح کرنا ہے۔ جیسے اگر کسی نے ایک کنگن دس درہم کے عوض خریدا اور ایک کپڑا دس درہم کے عوض

خریدا پھر دونوں کو بیع مرابحہ کے طور پر بیچ دیا تو جائز نہیں ہے اگر چہ نفع کو کپڑے کی طرف پھیرنا ممکن ہے۔

اور ایسے ہی جب کسی نے ایک ہزار درہم کے عوض کوئی غلام خریدا پھر بائع کو ثمن دینے سے پہلے اسی کے ہاتھ دوسرے غلام کے ساتھ پندرہ سو درہم میں فروخت کر دیا تو ایک ہزار کے عوض خریدے ہوئے غلام میں بیع جائز نہیں ہے اگر چہ ایک ہزار کو اس کی طرف پھیر کر عقد کی تصحیح ممکن ہے۔

اور ایسے ہی جب کسی نے اپنے غلام اور اپنے علاوہ کے غلام کو جمع کر کے یوں کہا میں نے ان میں سے ایک تیرے ہاتھ فروخت کر دیا تو بھی بیع جائز نہیں ہے اگر چہ اسے اپنے غلام کی طرف پھیر کر عقد کو درست کرنا ممکن ہے۔

اور ایسے ہی جب کسی نے ایک درہم اور ایک کپڑا ایک درہم اور ایک کپڑے کے عوض بیچا اور بدون قبضہ دونوں جدا ہو گیے تو دونوں درہموں میں عقد فاسد ہو جائے گا اور درہم کو کپڑے کی طرف نہیں پھیرا جائے گا، اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔

اللغاتُ:

﴿کرّ﴾ بوری۔ ﴿شعیر﴾ جو۔ ﴿حنطة﴾ گندم۔ ﴿قضیّة﴾ مقتضٰی، تقاضا۔ ﴿قُلْب﴾ ایک کڑی کا بار، ہاتھ کا زیور، کنگن۔ ﴿ربح﴾ منافع۔

مخلوط الجنس اثمان کی مخلوط الجنس اثمان کے ساتھ بیع:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے ایک دینار اور دو درہم کو ایک درہم اور دو دینار کے عوض فروخت کیا یا ایک کر گندم اور ایک کر جو کو دو کر گندم اور دو کر جو کے عوض فروخت کر دیا تو ہمارے یہاں یہ بیع درست اور جائز ہے اور عوضین میں سے ہر ایک کو اس کے خلاف جنس کی طرف پھیرا جائے گا یعنی ایک دینار ایک درہم کا اور دو دینار دو درہم کا عوض ہوگا اور دو کر گندم دو کر جو کا اور ایک کر گندم ایک کر جو کا عوض ہوگا اور اس طرح عقد جائز ہوگا، ورنہ اگر ہم جنس کی طرف پھیر کر ایک دینار کو دو دینار کا یا ایک کر گندم کو دو کر گندم کا عوض قرار دیں گے تو عقد باطل ہو جائے گا، کیوں کہ اس صورت میں قدر اور جنس کے متحد ہونے کے باوجود کمی زیادتی ہوگی اور اس طرح کی کمی بیشی سے ربوا لازم آتا ہے اسی لیے اس سے بچنے کے لیے اور عقد کو درست قرار دینے کے لیے صورت مسئلہ میں عوضین کو خلاف جنس کی طرف پھیرا جا رہا ہے۔

اس کے برخلاف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں یہ عقد ہی جائز نہیں ہے، ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ صورتِ مسئلہ میں عقد کو جائز اور درست قرار دینے کی کوئی شکل نہیں ہے، کیونکہ عوضین کو ہم جنس کی طرف پھیرنے میں ربوا لازم آتا ہے اور ربوا جائز نہیں ہے، اس لیے یہ صورت تو باطل ہے اور عوضین کو خلاف جنس کی طرف پھیر کر بھی عقد کو درست قرار دینا ممکن نہیں ہے، کیونکہ عاقدین نے یہاں مجموعے کا مجموعے کے ساتھ مقابلہ کیا ہے اور دو درہم اور ایک دینار کو دو دینار اور ایک درہم کا عوض قرار دیا ہے اور تقابل کی صورت میں جو بٹوارہ ہوتا ہے وہ مشترکہ طور پر ہوتا ہے، اب اگر ہم خلاف جنس کی طرف اسے پھیریں گے تو ظاہر ہے کہ اسے متعین طور پر تقسیم کرنا پڑے گا حالانکہ اس میں عاقدین کے تصرف کو بدلنا لازم آتا ہے کیونکہ عاقدین نے مشترکہ طور پر بٹوارہ کی راہ اختیار کی ہے اور چونکہ عاقدین کے تصرف کو بدلنا جائز نہیں ہے، اس لیے صورت مسئلہ میں عوضین کو خلاف جنس کی طرف پھیرنا بھی

درست نہیں ہے اگر چہ اس میں عقد کی تصحیح ہی کیوں نہ ہوتی ہو، اس لیے تصحیح عقد کی یہ صورت بھی باطل ہے، لہٰذا کھینچ تان کر عقد کو درست قرار دینے سے بہتر یہی ہے کہ اسے ناجائز قرار دیا جائے۔

ان حضرات نے اپنے مدعیٰ اور اپنے مسلک کی تائید میں چار نظیریں پیش کی ہیں (۱) جن میں سے پہلی نظیر یہ ہے کہ ایک شخص نے دس درہم وزن والا چاندی کا کنگن دس درہم میں خریدا اور دس درہم میں ایک کپڑا خریدا پھر کنگن اور کپڑا دونوں کو ملا کر ایک ساتھ تین درہم میں بطور مرابحہ فروخت کر دیا تو یہ بیع جائز نہیں ہے، کیونکہ جو اسے دس درہم کا نفع ہوا ہے وہ کنگن اور کپڑے میں پانچ پانچ کے حساب سے مشترک ہے اور چونکہ کنگن کی مالیت صرف دس درہم کی ہے اور نفع کے ساتھ وہ پندرہ درہم کا ہو رہا ہے اور ہم جنس میں تفاضل اور زیادتی ہو رہی ہے اس لیے یہ درست نہیں ہے اور کپڑا اگر چہ ہم جنس نہیں ہے مگر چونکہ صفقۂ واحدہ کے تحت اس کا عقد کیا گیا ہے اس لیے اس میں بھی عقد درست نہیں ہے۔ اور صرف کپڑے کی طرف نفع کو پھیر کر اگر چہ عقد کی تصحیح ممکن ہے مگر چوں کہ اس میں عاقدین کے تصرف کو متغیر کرنا لازم آتا ہے اور ان کے تصرف کو بدلنا جائز نہیں ہے، اس لیے یہ صورت بھی باطل ہے۔ (۲) دوسری نظیر یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک ہزار درہم کے عوض کسی سے ایک غلام خریدا اور پھر بائع کو ثمن ادا کرنے سے پہلے مشتری نے خریدے ہوئے غلام کے ساتھ ایک دوسرا غلام ملا کر پندرہ سو میں بیچ دیا تو خریدے ہوئے غلام میں بیع جائز نہیں ہے، کیونکہ دوسری بیع میں دونوں غلام پندرہ سو کے عوض فروخت ہوئے ہیں اور ہر ہر غلام کا ثمن ساڑھے سات سو درہم ہے اور چونکہ بائع ثانی نے بائع اول سے وہی غلام ایک ہزار میں خریدا تھا اور اس کا ثمن اداء کرنے سے پہلے اس نے اُسے ایک ہزار سے کم میں فروخت کر دیا اور ایسا کرنا شریعت میں جائز نہیں ہے، کیونکہ شریعت نے ہمیں **شراء ما باع بأقل ممّا باع قبل نقد الثمن** کی شکل اختیار کرنے سے منع فرمایا ہے۔

حالانکہ اگر دوسری بیع والے پندرہ سو ثمن میں سے ایک ہزار عبد مشتری کا ثمن قرار دیا جائے اور پانچ سو دوسرے غلام کا ثمن متعین کیا جائے تو اس صورت میں عقد درست ہو جائے گا مگر چونکہ ایسا کرنے سے عاقدین کے تصرف کو متغیر کرنا لازم آئے گا اور ان کے تصرف کو متغیر کرنا درست نہیں ہے، اس لیے ایسا کرنا بھی درست نہیں ہے۔

(۳) تیسری نظیر یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے اور دوسرے کے غلام کو ملا کر کہا کہ میں نے ان دونوں میں سے ایک کو فلاں کے ہاتھ بیچ دیا تو یہ بیع جائز نہیں ہے، کیونکہ یہاں مبیع غیر متعین ہے اور غیر متعین مبیع مقدور التسلیم نہیں ہوتی اور غیر مقدور التسلیم کی بیع جائز نہیں ہے، اس لیے یہ بیع بھی جائز نہیں ہے، حالانکہ اگر دونوں غلاموں میں سے بائع کے غلام کی طرف عقد کو پھیر دیا جائے تو اس صورت میں بیع درست ہو جائے گی، لیکن ایسا کرنے سے چونکہ ان کے تصرف کو پھیرنا لازم آئے گا اور وہ درست نہیں ہے، اس لیے یہاں بھی بیع جائز نہیں ہے۔

(۴) چوتھی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے ایک درہم اور ایک کپڑا ایک درہم اور ایک کپڑے کے عوض فروخت کیا اور پھر عوضین پر قبضہ کرنے سے پہلے عاقدین مجلسِ عقد سے جدا ہو گئے تو اس صورت میں دونوں درہموں میں عقد فاسد ہو جائے گا کیونکہ ان میں جو عقد ہے وہ عقد صرف ہے اور عقد صرف کی شرائط میں سے مجلسِ عقد میں عوضین پر قبضہ کرنا بھی ہے حالانکہ یہاں قبضہ سے پہلے ہی عاقدین جدا ہو گئے ہیں، اس لیے عقد فاسد ہو گیا ہے، ویسے اگر درہم کو کپڑے کی طرف پھیر دیا جائے تو یہ مطلق بیع ہو جائے گی

اور مجلس میں قبضہ نہ کرنے کی وجہ سے عقد فاسد نہیں ہوگا، لیکن ایسا کرنے سے عاقدین کے تصرف میں تغیر کرنا لازم آئے گا، کیونکہ انھوں نے کپڑے اور درہم کے مجموعے کا کپڑے اور درہم کے مجموعے کے ساتھ مقابلہ کیا ہے، اس لیے درہم کو کپڑے کی طرف پھیرنے میں ان کے تصرف کو بدلنا لازم آئے گا جو درست نہیں ہے۔

الحاصل جس طرح ان مثالوں میں عاقدین کے تصرف کو متغیر کرنا پڑتا ہے اور وہ درست نہیں ہے اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی دو درہم کو دو دینار اور ایک درہم کو ایک دینار کی طرف پھیرنے میں بھی عاقدین کے تصرف کو متغیر کرنا لازم آئے گا اور عاقدین کے تصرف کو بدلنا درست نہیں ہے، اس لیے جواز بیع کی یہاں کوئی شکل نہیں ہے۔

وَلَنَا أَنَّ الْمُقَابَلَةَ الْمُطْلَقَةَ تَحْتَمِلُ مُقَابَلَةَ الْفَرْدِ بِالْفَرْدِ كَمَا فِي مُقَابَلَةِ الْجِنْسِ بِالْجِنْسِ وَأَنَّهُ طَرِيْقٌ مُتَعَيَّنٌ لِتَصْحِيْحِهِ فَتَحْمَلُ عَلَيْهِ تَصْحِيْحًا لِتَصَرُّفِهِ وَفِيْهِ تَغْيِيْرُ وَصْفِهِ لَاأَصْلِهِ، لِأَنَّهُ يَبْقَى مُوْجَبُهُ الْأَصْلِيُّ وَهُوَ ثُبُوْتُ الْمِلْكِ فِي الْكُلِّ بِمُقَابَلَةِ الْكُلِّ وَصَارَ هٰذَا كَمَا إِذَا بَاعَ نِصْفَ عَبْدٍمُشْتَرَكٍ بَيْنَهُ وَبَيْنَ غَيْرِهِ يَنْصَرِفُ إِلَى نَصِيْبِهِ تَصْحِيْحًا لِتَصَرُّفِهِ، بِخِلَافِ مَا عُدَّ مِنَ الْمَسَائِلِ، أَمَّا الْمَسْئَلَةُ الْمُرَابِحَةُ لِأَنَّهُ يَصِيْرُ تَوْلِيَةً فِي الْقُلْبِ بِصَرْفِ الرِّبْحِ كُلِّهِ إِلَى الثَّوْبِ، وَالطَّرِيْقُ فِي الْمَسْأَلَةِ الثَّانِيَةِ غَيْرُ مُتَعَيَّنٍ لِأَنَّهُ يُمْكِنُ صَرْفُ الزِّيَادَةِ عَلَى الْأَلْفِ إِلَى الْمُشْتَرَى، وَفِي الثَّالِثَةِ أُضِيْفُ الْبَيْعِ إِلَى الْمُنْكِرِ وَهُوَ لَيْسَ بِمَحَلٍّ لِلْبَيْعِ، وَالْمُعَيَّنُ ضِدُّهُ، وَفِي الْأَخِيْرَةِ انْعَقَدَالْعَقْدُ صَحِيْحًا، وَالْفَسَادُ فِي حَالَةِ الْبَقَاءِ، وَكَلَامُنَا فِي الْإِبْتِدَاءِ.

ترجمہ: ہماری دلیل یہ ہے کہ مقابلہ مطلقہ مقابلہ فرد بالفرد کا احتمال رکھتا ہے جیسے جنس کا مقابلہ جنس میں ہے اور یہ (مقابلہ فرد بالفرد) اس عقد کو درست کرنے کا متعین راستہ ہے، لہٰذا عاقد کے تصرف کو درست کرنے کے لیے اسی طرح کے مقابلہ پر محمول کیا جائے گا اور ایسا کرنے میں عقد کا وصف متغیر ہوتا ہے نہ کہ اس کی اصل، اس لیے کہ اس کا موجب اصل باقی رہتا ہے اور وہ (موجب اصلی) کل کے مقابلہ میں کل میں ملک کا ثابت ہونا ہے اور یہ ایسا ہو گیا جیسے کسی نے ایسے غلام کا نصف فروخت کیا جو اس کے اور دوسرے شخص کے مابین مشترک تھا تو یہ اس کے تصرف کو صحیح کرنے کے لیے اس کے حصے کی طرف پھیری جائے گی۔

برخلاف ان مسائل کے جنھیں شکار کیا گیا ہے، رہا مسئلہ مرابحہ تو اس وجہ سے کہ پورے نفع کو کپڑے کی طرف پھیرنے سے کنگن میں مرابحہ بدل کر تولیہ ہو جائے گا۔ اور دوسرے مسئلے میں جواز کا طریقہ متعین نہیں ہے، کیونکہ ایک ہزار سے زائد کو بھی خریدے ہوئے غلام کی طرف پھیرنا ممکن ہے اور تیسرے مسئلہ میں بیع کو غیر معین غلام کی طرف منسوب کیا گیا ہے حالانکہ وہ بیع کا محل نہیں ہے اور معین اس کی ضد ہے۔ اور آخری مسئلے میں عقد صحیح ہو کر منعقد ہوا ہے اور فساد حالت بقاء میں ہے اور ہماری گفتگو ابتدائے عقد میں ہے۔

اللغات:

﴿تصحیح﴾ درستی، صحیح کرنا۔ ﴿تغییر﴾ تبدیلی۔ ﴿موجَب﴾ تقاضا۔ ﴿ینصرف﴾ پھر جائے گا۔ ﴿نصیب﴾ حصہ۔
﴿قُلب﴾ کنگن۔ ﴿ربح﴾ منافع۔ ﴿اُضیف﴾ منسوب ہوگا۔

ہماری دلیل:

اس عبارت میں ہماری دلیل بیان کی گئی ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ کی دلیلوں کا جواب دیا گیا ہے سب سے پہلے ہماری دلیل کو بیان کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ صورت مسئلہ میں جو دو درہم اور ایک دینار کا دو دینار اور ایک درہم کے ساتھ مقابلہ کیا گیا ہے وہ مقابلہ مطلق ہے اور مطلق میں کئی احتمال ہوتے ہیں چنانچہ جس طرح یہاں یہ احتمال ہے کہ مجموعہ کا مجموعے کے ساتھ مقابلہ ہو اسی طرح یہ احتمال بھی ہے کہ یہ مقابلہ فرد بالفرد ہو یعنی ایک درہم ایک دینار کے مقابل ہو اور دو درہم دو دینار کے مقابل ہو، جیسے جنس کے ساتھ اگر جنس کا مقابلہ کیا جائے تو اس میں بھی مقابلۂ جنس بغیر الجنس اور جنس مع الجنس دونوں کا احتمال رہتا ہے اور ان تمام احتمالات میں سے جس احتمال اور جس صورت کو اختیار کرنے میں عاقدین کا تصرف درست ہوتا ہے وہی مراد ہوتا ہے اور چونکہ مقابلۂ فرد بالفرد بغیر جنسہ مراد لینے کی صورت میں عاقدین کا تصرف درست ہو جاتا ہے، اس لیے یہاں مقابلۂ مطلقہ سے مقابلۂ فرد بالفرد ہی متعین ہے اور دیگر سارے احتمالات باطل ہیں۔

وفیه تغیر وصفه الخ: اس کا حاصل یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا یہ کہنا کہ ایسا کرنے سے عاقدین کے تصرف میں تبدیلی لازم آتی ہے، سو اس کا جواب یہ ہے کہ صورت مسئلہ میں اصل عقد کی تبدیلی لازم نہیں آرہی ہے، بلکہ وصف کی تبدیلی لازم آتی ہے اور وصف کی تبدیلی سے عقد کی صحت پر کوئی آنچ نہیں آتی، کیونکہ تبدیلی وصف کے باوجود عقد کا موجب یعنی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے، چنانچہ صورتِ مسئلہ میں اگر مقابلۂ کل بالکل ہوتا تو بٹوارہ بطور شیوع ہوتا، لیکن ہم نے مقابلۂ فرد بالفرد من غیر جنسہ والا احتمال مراد لیکر تقسیم کو بر سبیل تعیین کر دیا اور عقد کے ایک وصف یعنی تقسیم بالشیوع کو چھوڑ کر تقسیم کو اپنا لیا اور اس سے صحت عقد پر بھی کوئی فرق نہیں ہوا کیونکہ جس طرح تقسیم بالشیوع کی صورت میں کل مبیع میں مشتری کی ملکیت ثابت ہوتی اسی طرح تقسیم بالتعیین والی صورت میں بھی کل میں اس کی ملکیت ثابت ہو رہی ہے اور اس سے عقد اور اس کے موجب یعنی ثبوتِ ملکیت میں کوئی رکاوٹ نہیں ہو رہی ہے، اس لیے یہ صورت درست ہے۔

وصار کما الخ: صاحب ہدایہ اب اس کی نظیر پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں جیسے اگر کوئی غلام دو آدمیوں میں مشترک ہو اور ان میں سے ایک نصف غلام کو فروخت کر دے تو یہ نصف مطلق ہے، یہ بھی احتمال ہے کہ اس نے اپنا نصف بیچا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس نے اپنے ساتھی کا نصف بیچا ہو مگر ساتھی والا مراد لینے کی صورت میں بیع درست نہیں ہوگی اس لیے اس کے تصرف کو صحیح کرنے کے لیے اس نصف کو اس کے اپنے حصے کی طرف پھیرا جائے گا حالانکہ یہاں بھی عقد کا وصف بدل رہا ہے، کیونکہ مطلق کی صورت میں تقسیم بر سبیل شیوع ہوئی اور اب یہ تقسیم بر سبیل تعیین ہو رہی ہے مگر پھر بھی عقد صحیح ہو رہا ہے تو جس طرح اس مسئلے میں تغیر وصف سے صحت عقد پر کوئی آنچ نہیں آتی اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی تغیر وصف سے صحتِ عقد پر کوئی اثر نہیں ہوگا اور عقد درست اور جائز ہوگا۔

بخلاف ما عد من المسائل الخ: صاحب ہدایہ یہاں سے امام شافعیؒ اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے قیاس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ صورت مسئلہ کو مرابحہ وغیرہ پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ ان میں اور صورت مسئلہ میں فرق ہے اور وہ اس طرح ہے کہ صورت مسئلہ میں صرف وصف کا تغیر ہے جب کہ ان مثالوں میں اصل عقد کا تغیر ہے چنانچہ پہلی نظیر میں (جو مرابحہ سے متعلق) اگر ہم پورے نفع کو کپڑے کی طرف پھیر دیں گے تو کنگن جو پہلے دس درہم کا تھا اب بھی دس ہی درہم کا رہے گا اور نفع اور نقصان سے خالی ہوگا اور خرید دام پر فروخت کرنے کا نام بیع تولیہ ہے نہ کہ مرابحہ حالانکہ آپ نے اسے مرابحہ کے طور پر فروخت کرنا قرار دیا ہے، اس لیے پورے نفع کو کپڑے کی طرف پھیرنے میں اگر چہ عقد صحیح ہو جاتا ہے مگر اس صحت میں اصل عقد مرابحہ سے تولیہ ہو جاتا ہے اور جناب والا جب آپ حضرات تغیر تصرف کے قائل نہیں ہیں تو اصل عقد کے تغیر کے متعلق آپ کی کیا رائے ہے؟ اس لیے اس مسئلہ کو صورت مسئلہ کی نظیر بنانا اور اس کو اس پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

والطریق في المسئلة الخ: یہاں سے ان حضرات کے دوسرے قیاس کا جواب ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک ہزار کے عوض خریدے ہوئے غلام میں پھر ایک ہی ہزار ثمن کے عوض عقد کو درست قرار دینا ممکن ہے مگر تغیر تصرف کی وجہ سے ایسا نہیں کیا جاسکتا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں آپ نے جو جواز عقد اور تصحیح عقد کا راستہ اختیار کیا ہے وہ راستہ ہی صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ یہ قول آپ کے تصحیح عقد کے لیے جس طرح عبد مشترک کا ثمن ایک ہزار ہوسکتا ہے اسی طرح اس کا ثمن ایک ہزار سے زائد بھی ہوسکتا ہے اور کسی بھی ثمن کو کسی پر ترجیح حاصل نہیں ہے، اب اگر آپ ایک ہزار ثمن متعین کریں گے تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی اور ترجیح بلا مرجح درست نہیں ہے اور اگر ترجیح نہ دی گئی تو طریق جواز مجہول ہوگا اور یہ جہالت جہالتِ ثمن کو متضمن ہوگی اور صحتِ بیع کے لیے ثمن کا معلوم ہونا شرط ہے، اس لیے یہاں طریق جواز مجہول ہونے کی وجہ سے عقد فاسد ہے نہ کہ تغیر تصرف کی وجہ سے، لہٰذا اسے بھی صورت مسئلہ کی نظیر بنا کر بطور تائید پیش کرنا درست نہیں ہے۔

وفي الثالثة الخ: تیسرے قیاس کا جواب یہ ہے کہ جب کسی شریک نے مشترکہ غلام کا نصف فروخت کیا اور حصے وغیرہ کی کوئی وضاحت نہیں کی تو بیع کی نسبت منکر یعنی غیر معین غلام کی طرف ہوئی اور غیر معین غلام مجہول ہونے کی وجہ سے بیع کا محل نہیں ہوسکتا اور معین غیر معین کی ضد ہے اور کوئی بھی شئی اپنی ضد کو شامل نہیں ہوتی اس لیے أحدهما بول کر بائع کا اپنا غلام بھی مراد نہیں لیا جاسکتا، لہٰذا مبیع مجہول ہونے کی وجہ سے یہاں بیع فاسد ہے نہ کہ تغیر وصف کی وجہ سے، اس لیے اسے بھی صورت مسئلہ کی نظیر بنانا درست نہیں ہے۔

وفي الأخيرة الخ: امام شافعیؒ وغیرہ کی طرف سے پیش کردہ چوتھی نظیر کا جواب یہ ہے کہ جب ایک درہم اور کپڑے کو ایک درہم اور کپڑے کے عوض بیچا تو ظاہر ہے کہ ابتداء یہ عقد صحیح ہے مگر جب عوضین پر قبضہ سے پہلے دونوں جدا ہو گئے تو دونوں درہموں میں عقد فاسد ہوگیا، کیونکہ عقدِ صرف کی وجہ سے ان پر مجلس عقد میں قبضہ ضروری تھا، اس لیے یہاں بقاءً عقد فاسد ہوا ہے جب کہ صورت مسئلہ میں عوضین کو خلافِ جنس کی طرف نہ پھیرنے کی وجہ سے ابتداءً عقد فاسد ہوگا اور ابتداء اور بقاء والے فساد میں زمین اور آسمان کا فرق ہے اس لیے کس عقل سے دونوں کو ایک قرار دیا جائے؟ ذرا خود ہی عقل لگائیے اور ٹھنڈے دماغ سے سوچیے۔

قَالَ وَمَنْ بَاعَ أَحَدَ عَشَرَ دِرْهَمًا بِعَشَرَةِ دَرَاهِمَ وَدِيْنَارٍ جَازَ الْبَيْعُ وَيَكُوْنُ الْعَشَرَةُ بِمِثْلِهَا وَالدِّيْنَارُ بِدِرْهَمٍ، لِأَنَّ شَرْطَ الْبَيْعِ فِي الدَّرَاهِمِ التَّمَاثُلُ عَلَى مَا رَوَيْنَا، فَالظَّاهِرُ أَنَّهُ أَرَادَ بِهِ ذٰلِكَ فَبَقِيَ الدِّرْهَمُ بِالدِّيْنَارِ وَهُمَا جِنْسَانِ وَلَا يُعْتَبَرُ التَّسَاوِيْ فِيْهِمَا.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے گیارہ درہم کو دس درہم اور ایک دینار کے عوض فروخت کیا تو بیع جائز ہے۔ اور دس دراہم دس دراہم کے عوض ہوں گے اور ایک دینار ایک درہم کے عوض ہوگا، کیونکہ دراہم میں برابر ہونا بیع کی شرط ہے جیسا کہ ہم روایت کر چکے ہیں تو ظاہر یہی ہے کہ بائع نے اس سے یہی مراد لیا ہوگا اس لیے ایک درہم ایک دینار کے مقابلے میں باقی رہا اور وہ دونوں دو الگ الگ جنس ہیں اور ان میں تساوی معتبر نہیں ہے۔

اللغاتُ:

﴿باع﴾ فروخت کیا۔ ﴿تماثل﴾ باہم ایک جیسا ہونا۔ ﴿تساوی﴾ برابری۔

ہماری دلیل:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے گیارہ دراہم کو دس درہم اور ایک دینار کے عوض فروخت کیا تو بیع جائز ہے اور دس دراہم دس دراہم کے عوض ہو جائیں گے اور ایک دینار ایک درہم کے عوض ہو جائے گا، کیونکہ دراہم میں جواز بیع کے لیے مساوات شرط ہے جیسا کہ ہم روایت کر چکے ہیں، یعنی حدیث الحنطة بالحنطة الخ والی جو مشہور حدیث ہے اور جس میں یدا بید اور مثلا بمثل کی شرط کو آشکارا یا گیا ہے اور مسلمان کا ظاہر حال یہی ہے کہ اس نے یہی مراد لیا ہوگا، کیونکہ مسلمان جائز اور صحیح عقد ہی کا ارتکاب کرتے ہیں اور باطل اور فاسد عقد سے آپنے آپ کو بچاتے ہیں اس لیے دس درہم تو دس درہم کے مقابل ہو جائیں گے اور ایک دینار ایک درہم کے مقابل ہو جائے گا اور چونکہ درہم و دینار مختلف الجنس ہیں اس لیے ان میں مساوات اور برابری شرط بھی نہیں ہوگی۔

وَلَوْ تَبَايَعَا فِضَّةً بِفِضَّةٍ أَوْ ذَهَبًا بِذَهَبٍ وَأَحَدُهُمَا أَقَلُّ وَمَعَ أَقَلِّهِمَا شَيْءٌ آخَرُ يَبْلُغُ قِيْمَتُهُ بَاقِيَ الْفِضَّةِ جَازَ الْبَيْعُ مِنْ غَيْرِ كَرَاهِيَةٍ، وَإِنْ لَمْ تَبْلُغْ فَمَعَ الْكَرَاهِيَةِ، وَإِنْ لَّمْ يَكُنْ لَهُ قِيْمَةٌ كَالتُّرَابِ لَايَجُوْزُ الْبَيْعُ لِتَحَقُّقِ الرِّبٰوا، إِذِ الزِّيَادَةُ لَا يُقَابِلُهَا عِوَضٌ فَيَكُوْنُ رِبٰوا.

ترجمه: اگر عاقدین نے چاندی کو چاندی کے عوض یا سونے کو سونے کے عوض بیچا اور ان میں ایک سے کم ہو لیکن کم والے کے ساتھ کوئی دوسری چیز ہو جس کی قیمت باقی چاندی کو پہنچتی ہو تو بدون کراہیت بیع جائز ہے، اور اگر اس کی قیمت نہ پہنچتی ہو تو کراہت کے ساتھ جائز ہے اور اگر اس کی قیمت ہی نہ ہو جیسے مٹی تو بیع جائز نہیں ہے، کیونکہ ربوا متحقق ہے اس لیے کہ وہ زیادتی جس کے مقابلے کوئی عوض نہ ہو وہ ربوا ہے۔

اللغات:

﴿تبایعا﴾ دونوں نے بیع کی۔ ﴿فضة﴾ چاندی۔ ﴿ذهب﴾ سونا۔ ﴿ربوٰ﴾ سود۔

ہماری دلیل:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے نقود یعنی سونے کو سونے یا چاندی کو چاندی کے عوض فروخت کیا اور عوضین میں سے کوئی عوض کم ہو البتہ اس کے مقابلے میں کوئی دوسری چیز ہو اور اس کی قیمت باقی چاندی یا ماقبی عوض کو پہنچتی ہو تو اس صورت میں کراہت کے بغیر بیع درست اور جائز ہے، کیونکہ جو عوض کم تھا دوسرے طریق سے اس کی تلافی کردی گئی، اس لیے جواز بیع میں اب کوئی شک وشبہ نہیں رہا، اور اگر اس چیز کی قیمت ماقبی عوض تک نہ پہونچتی ہو تو اس صورت میں کراہت کے ساتھ بیع جائز ہے اور اس صورت کے مکروہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اگر ہم اسے جائز قرار دے دیں گے تو لوگ اس طرح کے عقود کا ارتکاب کرنے لگیں گے اور اسے سقوطِ ربوا کا حیلہ بنادیں گے اور جب اس میں کراہت ہوگی تو لوگ اس سے احتیاط کریں گے اسی لیے ہم نے اس صورت کو مکروہ قرار دے دیا ہے۔

وإن لم يكن الخ: اور اگر شئی آخر کی کوئی قیمت اور مالیت نہ ہو مثلاً وہ مٹی ہو تو اس صورت میں بیع جائز نہیں ہوگی، کیونکہ جب شئی آخر کی کوئی قیمت نہیں ہوگی تو اس کے مقابل جو عوض ہوگا وہ اپنے مقابل عوض سے خالی ہوگا اور عوضین کے کسی بھی جز کا عوض سے خالی ہونا مفضی الی الربوا ہے، اور صورتِ مسئلہ میں شئی آخر کی قیمت سے خالی ہونے کی وجہ سے چونکہ ربوا متحقق ہے اس لیے یہ صورت جائز نہیں ہے۔

وَمَنْ كَانَ لَهُ عَلٰى اٰخَرَ عَشْرَةُ دَرَاهِمَ فَبَاعَهُ الَّذِيْ عَلَيْهِ الْعَشْرَةُ دِيْنَارًا بِعَشْرَةِ دَرَاهِمَ وَدَفَعَ الدِّيْنَارَ وَتَقَاصَا الْعَشْرَةَ بِالْعَشْرَةِ فَهُوَ جَائِزٌ، وَمَعْنَى الْمَسْأَلَةِ إِذَا بَاعَ بِعَشْرَةٍ مُطْلَقَةٍ وَوَجْهُهُ أَنَّهُ يَجِبُ بِهٰذَا الْعَقْدِ ثَمَنٌ يَجِبُ عَلَيْهِ تَعْيِيْنُهُ بِالْقَبْضِ لِمَا ذَكَرْنَا، وَالدَّيْنُ لَيْسَ بِهٰذِهِ الصِّفَةِ فَلَا يَقَعُ الْمُقَاصَّةُ بِنَفْسِ الْبَيْعِ لِعَدَمِ الْمُجَانَسَةِ فَإِذَا تَقَاصَا يَتَضَمَّنُ ذٰلِكَ فَسْخَ الْأَوَّلِ وَفِي الْإِضَافَةِ إِلَى الدَّيْنِ يَقَعُ الْمُقَاصَّةُ بِنَفْسِ الْعَقْدِ عَلٰى مَا نُبَيِّنُهُ، وَالْفَسْخُ قَدْ يَثْبُتُ بِطَرِيْقِ الْإِقْتِضَاءِ كَمَا إِذَا تَبَايَعَا بِأَلْفٍ ثُمَّ بِأَلْفٍ وَخَمْسِ مِائَةٍ، وَ زُفَرُ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ يُخَالِفُنَا فِيْهِ، لِأَنَّهُ لَا يَقُوْلُ بِالْإِقْتِضَاءِ، وَهٰذَا إِذَا كَانَ الدَّيْنُ سَابِقًا، فَإِنْ كَانَ لَاحِقًا فَكَذٰلِكَ فِيْ أَصَحِّ الرِّوَايَتَيْنِ لِتَضَمُّنِهِ انْفِسَاخَ الْأَوَّلِ وَالْإِضَافَةَ إِلٰى دَيْنٍ قَائِمٍ وَقْتَ تَحْوِيْلِ الْعَقْدِ فَكَفٰى ذٰلِكَ لِلْجَوَازِ.

ترجمه: اگر کسی شخص کے دوسرے پر دس درہم ہوں اور مقروض نے قرض خواہ سے دس درہم کے عوض ایک دینار فروخت کردیا اور دینار اسے دیدیا اور دس درہم کا دس درہم سے تبادلہ کرلیا تو یہ جائز ہے، اور اس کا مطلب یہ ہے کہ جب اس نے دس درہم کے عوض مطلقاً فروخت کردیا۔ اور جائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس عقد کی وجہ سے ایسا ثمن واجب ہوگا جسے قبضہ کے ساتھ متعین کرنا لازم ہے

اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور قرضہ اس صفت پر نہیں ہے، لہٰذا محض بیع سے مقاصہ واقع نہیں ہوگا، کیونکہ مجانست معدوم ہے، پھر جب عاقدین نے باہم مقاصہ کرلیا تو یہ عقد اول کے فسخ کرنے کو اور دین کی طرف نسبت کرنے کو متضمن ہوگا، اس لیے کہ اگر یہ نہیں ہوگا تو عقد صرف کے بدل کے ساتھ استبدال ہو جائے گا۔ اور دین کی طرف نسبت کرنے میں نفسِ عقد سے مقاصہ ہو جائے گا جیسا کہ ہم بیان کریں گے۔ اور فسخ کبھی بطریقِ اقتضاء ثابت ہوتا ہے جیسے اگر عاقدین نے ایک ہزار کے عوض عقد بیع کیا پھر پندرہ سو کے عوض کرلیا۔ اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ اس سلسلے میں ہمارے مخالف ہیں اس لیے کہ وہ اقتضاء کے قائل نہیں ہیں۔

اور یہ حکم اس صورت میں ہے جب دین سابق ہو، لیکن اگر وہ بعد میں لاحق ہوا ہو تو دو روایتوں میں سے اصح روایت کے مطابق یہ بھی جائز ہے، کیونکہ یہ عقد اول کے فسخ کو اور ایسے دین کی طرف اضافت کو متضمن ہے جو عقد بدلنے کے وقت موجود ہے اور جواز کے لیے اتنا کافی ہے۔

اللغات:

﴿تقاصّا﴾ دونوں نے مبادلہ کرلیا۔ ﴿تعیین﴾ معیّن کرنا۔ ﴿دین﴾ قرضہ۔

قرض میں خلاف جنس واپسی:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر مثلاً نعمان کے ذمے سلمان کے دس دراہم قرض ہوں اور پھر مقروض یعنی نعمان نے قرض خواہ یعنی سلمان کے ہاتھ دس دراہم کے عوض ایک دینار فروخت کر دیا اور یہ فروختگی مطلق ہوئی یعنی اس میں قرضہ کے چکانے اور پٹانے کی کوئی بات نہیں ہوئی اور پھر مقروض نے قرض خواہ کو (جو مشتری ہے) وہ دینار اداء کر دیا، اس کے بعد دونوں نے باہمی رضامندی سے قرض کا مقاصہ کرلیا یعنی عقد بیع سے قرض خواہ کے اوپر جو ثمن کے دس دراہم واجب تھے انھیں ان دس دراہم کے عوض کرلیا گیا جو قرض دار پر قرض خواہ کے واجب تھے تو اس صورتؑ میں یہ مقاصہ بالاتفاق درست اور جائز ہے۔ اور اس جواز کی دلیل یہ ہے کہ جب صورت مسئلہ میں مطلق عقد بیع ہوا ہے تو اس عقد کی وجہ سے قرض خواہ پر ایسا ثمن واجب ہوگا جس کو قبضہ کے ساتھ متعین کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ وہ مشتری ہے اور چونکہ یہ عقد صرف ہے جس کے عوضین پر مجلس عقد میں قبضہ کرنا ضروری ہے۔

اس کے برخلاف قرض دار (جو بائع ہے) پر جو قرض خواہ کا قرضہ ہے اسے قبضہ کے ذریعے متعین کرنا لازم نہیں ہے، اس لیے اس حوالے سے یہ دونوں مختلف الجنس ہوئے اور مختلف الجنس چیزوں میں مقاصہ نہیں ہوتا، اس لیے نفس بیع سے تو مقاصہ نہیں ہوگا، البتہ بیع کے بعد باہمی رضامندی سے جب عاقدین مقاصہ کریں گے تو ان کا یہ مقاصہ دو باتوں کو متضمن ہوگا (۱) عقد اول یعنی درہم اور دینار کے مابین جو عقدِ صرف ہوا ہے وہ فسخ ہو جائے گا (۲) دوسرے یہ کہ یہ عقد اب ان دس دراہم کی طرف منسوب ہوگا جو مقروض پر قرض خواہ کے بطور قرض واجب ہیں اور مذکورہ دینار انھی کے مقابل ہوگا، کیونکہ اگر ایسا نہ کیا گیا تو عقد صرف کے عوضین پر قبضہ سے پہلے عقدِ صرف کے عوض میں تبادلہ لازم آئے گا حالانکہ قبل القبض استبدال درست اور جائز نہیں ہے، اسی لیے ہم نے یہاں مقاصہ کو عقد صرف کے فسخ کا متضمن قرار دیا ہے تاکہ مقاصہ درست اور جائز ہو جائے۔ جیسا کہ دینار کو قرض والے دراہم کے عوض منسوب کرنے کی صورت میں نفس عقد سے مقاصہ ہو جاتا ہے۔

والفسخ قد الخ: یہاں سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ جب آپ نے صورت مسئلہ میں عقد بیع کو فسخ قرار دیا ہے تو بحکم فسخ بائع کا دینار اس کو واپس ملنا چاہئے حالانکہ مقاصہ کی صورت میں اسی پر مقاصہ ہو رہا ہے اور بائع کو اس کا دینار واپس نہیں مل رہا ہے آخر ایسا کیوں ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ مبیع اور ثمن کی واپسی اس فسخ کا موجب ہے جو قصداً اور ارادۃً کیا جائے اور صورت مسئلہ میں جو بیع فسخ ہو رہی ہے وہ قصداً نہیں ہو رہی ہے بلکہ مقاصہ صحیح کرنے کے لیے اقتضاءً اور ضمناً بیع فسخ ہو رہی ہے اور جو چیز ضمنا ثابت ہوتی ہے اس کا وہ حکم نہیں ہوتا جو قصداً ثابت ہونے والی چیز کا ہوتا ہے اس لیے اس صورت میں مبیع یعنی دس دینار کی واپسی ضروری نہیں ہوئی اور مقاصہ کے وقت بھی وہ مشتری ہی کے قبضہ میں موجود ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے اگر ایک ہزار پر دو لوگوں نے عقد بیع کیا اس کے بعد پھر اسی مبیع کا پندرہ سو میں عقد کرلیا تو یہاں بھی عقد اول ضمناً فسخ ہو جائے گا، ورنہ تو بیع ثانی صحیح نہیں ہوگی لہٰذا جس طرح یہاں ضمناً عقد اول فسخ ہو رہا ہے اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی ضمناً بیع صرف فسخ ہو جائے گی۔

البتہ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں بیع فسخ نہیں ہوگی کیونکہ وہ اقتضاء فسخ بیع کے قائل نہیں ہیں اور جب بیع فسخ نہیں ہوگی تو ظاہر ہے کہ ان کے یہاں مقاصہ بھی نہیں ہوگا۔

وھذا إذا الخ: اس کا حاصل یہ ہے کہ صورت مسئلہ میں مقاصہ کا جائز ہونا، عقد اول کا فسخ ہونا اور عقد بیع کا دراہم مقروضہ کی طرف منسوب ہونا یہ ساری چیزیں اس صورت میں درست اور جائز ہیں جب قرضہ، عقد بیع سے مقدم اور سابق ہو، لیکن اگر عقد پہلے ہو اور قرضہ بعد میں ہوا ہو جیسے اگر کسی نے دس درہم کے عوض ایک دینار خریدا اور اس پر قبضہ کرلیا اس کے بعد مشتری نے بائع کو دس درہم کے عوض کوئی کپڑا فروخت کیا اور دونوں نے مقاصہ کرلیا تو صحت مقاصہ کے سلسلے میں دو روایتیں ہیں (۱) پہلی روایت کے مطابق مقاصہ جائز ہے، یہ ابوحفص سلیمان کی روایت ہے، علامہ فخر الاسلام نے بھی اسی کو پسند کیا ہے اور صاحب کتاب کے یہاں یہی اصح ہے (۲) دوسری روایت کے مطابق مقاصہ جائز نہیں ہے یہ روایت ابوحفص سے مروی ہے اور شمس الائمہ اور قاضی خان وغیرہ کے نزدیک یہی پسندیدہ ہے۔ (بنایہ ۷/۵۲۲)

صاحب ہدایہ نے جس روایت کو اختیار کر کے اصح کہا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ یہ مقاصہ عقد اول کے فسخ کو متضمن ہے اور اس کے ساتھ ساتھ اس بات کو بھی متضمن ہے کہ عقد ایسے قرضہ کی طرف منسوب ہے جو تبدیلیٔ عقد کے وقت موجود ہے یعنی قرضہ اگر چہ عقد بیع پر مقدم نہیں ہے، لیکن وہ مقاصہ پر مقدم ہے اور جوازِ مقاصہ کے لیے اتنا کافی ووافی ہے اس لیے اس صورت میں بھی مقاصہ درست اور جائز ہے۔

قَالَ وَيَجُوْزُ بَيْعُ دِرْهَمٍ صَحِيْحٍ وَدِرْهَمَيْنِ غَلَّتَيْنِ بِدِرْهَمَيْنِ صَحِيْحَيْنِ وَدِرْهَمٍ غَلَّةٍ، وَالْغَلَّةُ مَا يَرُدُّهُ بَيْتُ الْمَالِ وَيَأْخُذُ التُّجَّارُ وَوَجْهُهُ تَحَقُّقُ الْمُسَاوَاتِ فِي الْوَزْنِ وَمَا عُرِفَ مِنْ سُقُوْطِ اعْتِبَارِ الْجَوْدَةِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ ایک پورے درہم اور دو ریزگاری درہم کو دو صحیح درہم اور ایک ریزگاری درہم کے عوض فروخت کرنا صحیح ہے اور غلّہ وہ ریزگاری ہے جسے بیت المال نے رجیکٹ کر دیا ہو اور تاجر اسے لیتے ہوں، اور جواز بیع کی دلیل وزن میں برابری کا ہونا ہے اور جودت کے اعتبار کا سقوط تو معلوم ہو چکا ہے۔

اللغات:

﴿غلّة﴾ ریز گاری، ٹوٹے ہوئے سکے، چھوٹا راز۔ ﴿جودة﴾ عمدگی۔

سکہ رائج الوقت کی ریز گاری کے عوض بیع:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ صحیح سالم اور بغیر ریز گاری والے ایک درہم اور دو ریز گاری والے درہم کو دو صحیح درہم اور ایک ریز گاری والے درہم کے عوض بیچنا اور خریدنا درست اور جائز ہے، کیونکہ پورا اور سالم درہم اور ریز گاری کیا ہوا درہم دونوں ہم وزن اور ہم قیمت ہوتے ہیں اور مثلا بمثل والی شرط ان مین موجود ہوتی ہے اور چونکہ جواز عقد کے لیے یہی چیز شرط ہے اس لیے اس کی بیع جائز ہے۔

صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ متن میں جو لفظ غَلّۃ ہے اس سے مراد وہ ریز گاری ہے جو درہم کے کئی حصے کر کے ایک درہم ہوتی ہے جیسے آج سے بہت پہلے ڈبل اور پائی چلتی تھی پھر دس بیس پیسے چلنے لگے اور اب روپیہ اور اٹھنّی چل رہی ہے تو یہ سب کرنسی اور نوٹ کے برابر ہوتے ہیں لیکن چونکہ انھیں گننے اور شمار کرنے میں اہل بینک کو پریشانی ہوتی ہے، اس لیے بینک والے ریز گاری نہیں لیتے، لیکن ان کا نہ لینا ریز گاری کے کھوٹا ہونے کی دلیل نہیں ہے، اس لیے کہ تاجر اور دکان داران کا لین دین کرتے ہیں اس لیے وہ بھی مال ہیں، اور اگر ریز گاری درہم کی مالیت کے برابر ہو تو اس کی بیع درست ہے، رہا یہ مسئلہ کہ صحیح نوٹ اور مکمل درہم جودت میں ریز گاری سے فائق ہوتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ نقود میں جودت کا اعتبار ساقط کر دیا گیا ہے اور ایک عوض کے جید ہونے سے صحتِ عقد پر کوئی اثر نہیں ہوگا۔

قَالَ وَإِذَا كَانَ الْغَالِبُ عَلَى الدَّرَاهِمِ الْفِضَّةَ فَهِيَ فِضَّةٌ، وَإِذَا كَانَ الْغَالِبُ عَلَى الدَّنَانِيْرِ الذَّهَبَ فَهِيَ ذَهَبٌ، وَيُعْتَبَرُ فِيْهِمَا مِنْ تَحْرِيْمِ التَّفَاضُلِ مَا يُعْتَبَرُ فِي الْجِيَادِ حَتّٰى لَايَجُوْزَ بَيْعُ الْخَالِصَةِ بِهَا وَلَا بَيْعُ بَعْضِهَا بِبَعْضٍ إِلَّا مُتَسَاوِيًا فِي الْوَزْنِ، وَكَذَا لَا يَجُوْزُ الْإِسْتِقْرَاضُ بِهَا إِلَّا وَزْنًا، لِأَنَّ النُّقُوْدَ لَا تَخْلُوْ عَنْ قَلِيْلِ غِشٍّ عَادَةً، لِأَنَّهَا لَا تَنْطَبِعُ إِلَّا مَعَ الْغِشِّ، وَيَكُوْنُ الْغِشُّ خِلْقِيًّا كَمَا فِي الرَّدِيْ مِنْهُ فَيُلْحَقُ الْقَلِيْلُ بِالرَّدَاءَةِ، وَالْجَيِّدُ وَالرَّدِيُّ سَوَاءٌ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر دراہم میں چاندی غالب ہو تو وہ چاندی (کے حکم میں) ہیں اور اگر دنانیر میں سونا غالب ہو تو وہ سونا (کے حکم میں) ہیں اور زیادتی کے حرام ہونے میں ان میں وہی چیز معتبر ہے جو کھرے پن میں معتبر ہے یہاں تک کہ خالص دراہم یا دنانیر کو کھوٹے دراہم و دنانیر کے عوض بیچنا یا بعض کو بعض کے عوض بیچنا جائز نہیں ہے الّا یہ کہ وزن میں برابر ہوں اور ایسے ہی وزن کے بغیر انھیں قرض لینا بھی جائز نہیں ہے، کیونکہ نقود عادتا تھوڑی کھوٹ سے خالی نہیں ہوتے کیونکہ کھوٹ کے بغیر وہ ڈھلتے ہی نہیں۔ اور کھوٹ کبھی پیدائشی ہوتا ہے جیسا کہ ردی سونے چاندی میں ہوتا ہے لہٰذا مقدار قلیل کو ردی کے ساتھ ملایا جائے گا حالانکہ جید اور ردی دونوں برابر ہیں۔

اللغات:

﴿فضّة﴾ چاندی۔ ﴿ذهب﴾ سونا۔ ﴿تحريم﴾ حرام کرنا۔ ﴿تفاضل﴾ زیادتی کرنا۔ ﴿جياد﴾ عمدہ۔ ﴿متساوی﴾ برابر۔ ﴿غشّ﴾ ملاوٹ، کھوٹ۔ ﴿لاتنطبع﴾ نہیں ڈھل سکتا۔ ﴿رداءة﴾ گھٹیا پن۔

سونے چاندی میں کھوٹ کا حکم:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ جس طرح خالص چاندی ہوتی ہے اسی طرح اگر دراہم میں چاندی غالب ہو تو وہ دراہم بھی خالص چاندی کے حکم میں ہوں گے۔ اسی طرح اگر دنانیر میں سونا غالب ہو تو وہ بھی خالص سونے کے حکم میں ہوں گے اور جس طرح عمدہ اور خالص سونے چاندی کو ہم جنس کے عوض فروخت کرنے میں مثلا بمثل اوریدا بید وغیرہ کی شرط ملحوظ رکھنا ضروری ہے اسی طرح ان میں بھی یہ شرطیں ضروری ہوں گی اور کمی بیشی کے ساتھ انھیں لینا دینا حرام اور ناجائز ہوگا نہ تو دراہم کو دراہم کے ساتھ لینے دینے میں کمی بیشی جائز ہوگی اور نہ ہی دنانیر کو دنانیر کے ساتھ فروخت کرنے کی صورت میں تفاضل جائز ہوگا، کیونکہ جب یہ خالص نقود کے حکم میں ہیں تو ظاہر ہے کہ جو حکم نقود کا ہے وہی ان کا بھی ہوگا اور خالص نقود کو ہم جنس کے ساتھ فروخت کرنے کی صورت میں تفاضل ناجائز ہے اس لیے ہم جنس کے ساتھ انھیں بھی فروخت کرنے کی صورت میں کمی بیشی حرام ہوگی اور جس طرح خالص نقود کو وزن کے ساتھ قرض لینا جائز ہے اسی طرح ان کو بھی وزن سے قرض لینا تو جائز ہوگا لیکن عدد سے جائز نہیں ہوگا۔

چاندی یا سونا مغلوب دراہم ودنانیر کو خالص نقود کے حکم میں کرنے کی دلیل یہ ہے کہ نقود میں عموماً تھوڑی بہت کھوٹ اور ملاوٹ ہوتی ہی ہے، کیونکہ ملاوٹ اور کھوٹ کے بغیر ان کی ڈھلائی ہی نہیں ہوسکتی اور کبھی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ سونے چاندی میں پیدائشی طور پر کھوٹ ہوتی ہے اور انھی کو ردّی کہا جاتا ہے اور چونکہ نقود میں جید اور ردّی دونوں برابر ہوتے ہیں، اس لیے وہ نقود جن میں کچھ کھوٹ ہو لیکن چاندی اور سونے کا غلبہ ہو تو انھیں ردی اور پیدائشی طور پر کھوٹ زدہ نقود کے ساتھ لاحق کردیا جائے گا اور آپ کو معلوم ہے کہ نقود میں رداءت اور جودت کا اعتبار ساقط ہے، اس لیے جس طرح جیاد نقود کو ہم جنس کے ساتھ فروخت کرنے کی صورت میں تفاضل حرام ہے اسی طرح ردی میں بھی تفاضل حرام اور ناجائز ہوگا۔ صاحب کتاب نے **ويعتبر فيهما من تحريم التفاضل ما يعتبر في الجياد** سے الخ تک اسی کو بیان کیا ہے۔

وَإِنْ كَانَ الْغَالِبُ عَلَيْهِمَا الْغَشَّ فَلَيْسَا فِيْ حُكْمِ الدَّرَاهِمِ وَالدَّنَانِيْرِ اِعْتِبَارًا لِلْغَالِبِ فَإِنِ اشْتَرٰى بِهَا فِضَّةً خَالِصَةً فَهُوَ عَلَى الْوُجُوْهِ الَّتِيْ ذَكَرْنَاهَا فِيْ حِلْيَةِ السَّيْفِ .

ترجمہ: اور اگر سونے چاندی پر کھوٹ غالب ہو تو غالب کا اعتبار کرتے ہوئے وہ دراہم ودنانیر کے حکم میں نہیں ہوں گے، چنانچہ اگر کسی نے ان کے عوض خالص چاندی خریدی تو وہ انھی صورتوں پر مشتمل ہوگی جنھیں حلیۂ سیف کے متعلق ہم بیان کرچکے ہیں۔

اللغات:

﴿غش﴾ کھوٹ، ملاوٹ۔ ﴿فضّة﴾ چاندی۔ ﴿حلية﴾ زیور، تزئین، آرائش، جڑاؤ کام۔ ﴿سيف﴾ تلوار۔

سونے چاندی پر کھوٹ کے غالب ہونے کا مسئلہ:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر سونے اور چاندی پر کھوٹ اور ملاوٹ غالب ہو تو اب وہ دراہم و دنانیر کے حکم میں نہیں ہوں گے، کیونکہ غالب کا اعتبار کیا جاتا ہے اور صورت مسئلہ میں چونکہ کھوٹ غالب ہے، اس لیے اس میں بھی اسی کا اعتبار ہوگا اور مذکورہ سونا چاندی دراہم و دنانیر نہیں ہوں گے، اب اگر ان کے عوض کوئی شخص خالص چاندی خریدتا ہے تو اس بیع میں وہی تمام تفصیلات ہیں جو تلوار کے حلیہ کے تحت بیان کی جا چکی ہیں۔

یعنی اگر اس میں سے خالص چاندی جدا ہو سکے گی تو اس کا الگ اعتبار ہوگا۔ اور اگر بدون ضرر چاندی، کھوٹ سے جدا نہیں ہو سکے گی تو یہ دیکھا جائے گا کہ خالص چاندی مغشوشہ چاندی کے برابر ہے یا اس سے کم ہے یا زیادہ ہے؟ برابر اور کم ہونے کی صورت میں اسی طرح ان کی مقدار معلوم نہ ہونے کی صورت میں بیع باطل ہے البتہ اگر خالص چاندی مغشوشہ چاندی سے زیادہ ہو تو اس صورت میں بیع درست ہوگی۔

فَإِنْ بِيْعَتْ بِجِنْسِهَا مُتَفَاضِلًا جَازَ صَرْفًا لِلْجِنْسِ إِلَى خِلَافِ الْجِنْسِ فَهِيَ فِيْ حُكْمِ شَيْئَيْنِ، فِضَّةٍ وَصُفْرٍ، وَلٰكِنَّهُ صَرْفٌ حَتّٰى يُشْتَرَطَ الْقَبْضُ فِي الْمَجْلِسِ لِوُجُوْدِ الْفِضَّةِ مِنَ الْجَانِبَيْنِ فَإِذَا شُرِطَ الْقَبْضُ فِي الْفِضَّةِ يُشْتَرَطُ فِي الصُّفْرِ، لِأَنَّهُ لَا يَتَمَيَّزُ عَنْهُ إِلَّا بِضَرَرٍ، قَالَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ وَمَشَائِخُنَا لَمْ يُفْتُوْا بِجَوَازِ ذٰلِكَ فِي الْعَدَالِيْ وَالْغِطَارِفَةِ، لِأَنَّهَا أَعَزُّ الْأَمْوَالِ فِيْ دِيَارِنَا فَلَوْ أُبِيْحَ التَّفَاضُلُ فِيْهِ يَنْفَتِحُ بَابُ الرِّبٰوا.

ترجمه: پھر اگر دراہم مغشوشہ کو ان کے ہم جنس کے عوض کمی بیشی کے ساتھ فروخت کیا گیا تو بیع جائز ہے جنس کو خلافِ جنس کی طرف پھیرتے ہوئے اور یہ دو چیزوں کے حکم میں ہے چاندی اور پیتل، لیکن یہ بیع صرف ہے یہاں تک کہ مجلسِ عقد میں قبضہ کرنا شرط ہے، کیونکہ دو طرف سے فضہ موجود ہے اور جب چاندی میں قبضہ شرط ہے تو پیتل میں بھی شرط ہوگا، کیونکہ ضرر کے بغیر وہ فضہ سے جدا نہیں ہوسکتا، صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ ہمارے مشائخ نے عدالی اور غطارفہ میں اس کے جواز کا فتویٰ نہیں دیا ہے کیونکہ وہ ہمارے علاقے کے محبوب ترین مال ہیں اور اگر ان میں تفاضل کو مباح قرار دے دیا گیا تو ربوا کا دروازہ کھل جائے گا۔

اللغات:

﴿بیعت﴾ فروخت کیا گیا۔ ﴿متفاضل﴾ باہم کم زیادہ۔ ﴿صرف﴾ پھیرنا، موڑنا۔ ﴿فضّة﴾ چاندی۔ ﴿صفر﴾ پیتل۔

توضیح:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کھوٹ کے غلبہ والے دراہم کو کسی نے انھی جیسے دراہم کے عوض کمی بیشی کے ساتھ فروخت کیا تو یہ بیع جائز ہے اور جنس کو خلاف جنس کی طرف پھیر دیا جائے گا یعنی دراہم مغشوشہ چاندی اور پیتل دونوں کے حکم میں ہیں اس لیے جب انھیں ہم جنس کے عوض بیچا جائے گا تو ایک عوض کو چاندی اور دوسرے کو پیتل قرار دیں گے اور اختلافِ جنس کی وجہ سے ان میں کمی بیشی درست اور جائز ہوگی اور اگر چہ ہم نے جوازِ عقد کے لیے یہاں ایک عوض کو چاندی اور دوسرے کو پیتل قرار دیکر ان میں اختلافِ جنس

قائم کر دیا ہے لیکن اس کے باوجود یہ عقد عقدِ صرف ہی ہوگا اور مجلس عقد میں عوضین پر قبضہ کرنا شرط اور ضروری ہوگا، اس لیے کہ اس کے دونوں طرف چاندی موجود ہے اور اس کا تقاضا یہی ہے کہ یہ عقد عقدِ صرف کہلائے اور جب چاندی پر مجلسِ عقد میں قبضہ کرنا ضروری ہے تو ظاہر ہے کہ پیتل پر بھی مجلسِ عقد میں قبضہ ضروری ہوگا اس لیے کہ وہ اس کے ساتھ متصل اور مقرون ہے اور بدون ضرر اس سے جدا ہونا ناممکن ہے۔

قال رضي الله الخ: صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ عدالی اور غطارفہ نامی دراہم چونکہ ہمارے علاقے کے اہم اور محبوب مال ہیں، اس لیے ہمارے زمانے کے علماء ومشائخ نے ان دراہم میں تفاضل کے جواز کا فتوی نہیں دیا ہے حالانکہ یہ دراہم بھی مغلوب الغش ہوتے ہیں اور ان میں بھی کھوٹ غالب رہتی ہے، لیکن چونکہ لوگوں کے دلوں میں ان کی عظمت موجود ہے، اس لیے اگر ہم ان مین تفاضل کو جائز قرار دے دیں گے تو دھیرے دھیرے لوگ سونے اور چاندی میں بھی تفاضل کرنے لگیں گے اور سود کا دروازہ عیاں ہوجائے گا۔ اس لیے اس وباء سے لوگوں کو بچانے کے لیے علماء ماوراء النہر نے ان میں عدم جواز کا فتوی دیا ہے۔

نوٹ: عَدَالِي ایک بادشاہ کا نام ہے جس کی طرف کھوٹے دراہم منسوب کیے جاتے تھے، غطارفۃ یہ غطریف ابن عطاء کندی کی طرف منسوب ہے جو ہارون رشید کے زمانے میں خراسان کا امیر تھا، ایک قول یہ ہے کہ یہ ہارون رشید کا ماموں تھا۔ (بنایہ ۷/۵۲۵) وهكذا في العنايه۔

ثُمَّ إِنْ كَانَتْ تَرُوْجُ بِالْوَزْنِ فَالتَّبَايُعُ وَالْاِسْتِقْرَاضُ فِيْهَا بِالْوَزْنِ، وَإِنْ كَانَتْ تَرُوْجُ بِالْعَدِّ فَبِالْعَدِّ، وَإِنْ كَانَتْ تَرُوْجُ بِهِمَا فَبِكُلٍّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا، لِأَنَّ الْمُعْتَبَرَ هُوَالْمُعْتَادُ فِيْهِمَا إِذَا لَمْ يَكُنْ فِيْهَا نَصٌّ، ثُمَّ هِيَ مَا دَامَتْ تَرُوْجُ تَكُوْنُ أَثْمَانًا لَا تَتَعَيَّنُ بِالتَّعْيِيْنِ، وَإِذَا كَانَتْ لَا تَرُوْجُ فَهِيَ سِلْعَةٌ تَتَعَيَّنُ بِالتَّعْيِيْنِ، وَإِذَا كَانَتْ يَتَقَبَّلُهَا الْبَعْضُ دُوْنَ الْبَعْضِ فَهِيَ كَالزُّيُوْفِ لَا يَتَعَلَّقُ الْعَقْدُ بِعَيْنِهَا بَلْ بِجِنْسِهَا زُيُوْفًا إِنْ كَانَ الْبَائِعُ يَعْلَمُ بِحَالِهَا لِتَحَقُّقِ الرِّضَاءِ مِنْهُ، وَبِجِنْسِهَا مِنَ الْجِيَادِ إِنْ كَانَ لَا يَعْلَمُ لِعَدَمِ الرِّضَا مِنْهُ.

ترجمہ: پھر اگر دراہم مغشوشہ میں وزن سے لین دین کا رواج ہو تو ان میں خرید وفروخت اور قرض لینا وزن سے ہوگا اور اگر شمار کرنے سے رواج ہو تو عدد سے ہوگا اور اگر دونوں کا رواج ہو تو دونوں سے ہوگا، کیونکہ جب ان میں کوئی نص نہیں ہے تو لوگوں کی عادت ہی ان میں معتبر ہوگی، پھر جب تک وہ رائج ہوں گے اس وقت تک ثمن ہوں گے اور متعین کرنے سے متعین نہیں ہوں گے اور جب رائج نہیں ہوں گے تو وہ سامان ہوں گے اور متعین کرنے سے متعین ہوں گے۔ اور اگر دراہم مغشوشہ کا یہ حال ہو کہ کچھ لوگ انھیں قبول کرتے ہوں اور کچھ لوگ قبول نہ کرتے ہوں تو وہ کھوٹے دراہم کی طرح ہوں گے جن سے عین سے عقد متعلق نہیں ہوگا، بلکہ ان کی جنس کے ساتھ عقد متعلق ہوگا بشرطیکہ بائع ان کے حال سے واقف ہو تاکہ اس کی طرف سے رضامندی متحقق ہوجائے۔ اور اگر بائع ان کے حال سے باخبر نہ ہو تو عقد ان کی جنس کے کھرے دراہم سے متعلق ہوگا، اس لیے کہ (اس صورت میں) اس کی طرف سے رضامندی معدوم ہے۔

اللغات:

﴿تروج﴾ رائج ہوں، مروج ہوں۔ ﴿تبایع﴾ خرید وفروخت کرنا۔ ﴿عدّ﴾ گنتی، شمار۔ ﴿معتاد﴾ معمول۔ ﴿سلعة﴾ ساز وسامان۔ ﴿زیوف﴾ کھوٹے سکے۔

کھوٹ والے سکوں کے معاملے میں عرف کا اثر:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ مغلوب الغش دراہم اور دنانیر میں بیع اور قرض وغیرہ کا مدار لوگوں کے عرف اور ان کی عادت پر منحصر ہے چنانچہ اگر وزن کے ذریعے ان کے لین دین کا رواج ہو تو وزن سے بیع وغیرہ کا انعقاد ہوگا اور اگر عدد سے لین دین کا رواج ہو تو عدد سے بیع وغیرہ ہوگی اور اگر دونوں چیزیں جاری اور مستعمل ہوں تو پھر دونوں سے لین دین ہوگا اس لیے کہ جب دراہم مغشوشہ کے متعلق موزونی یا معدودی ہونے کی کوئی نص نہیں ہے تو ظاہر ہے کہ ان میں عرف عام اور عادت عوام ہی کے ذریعے لین دین کا فیصلہ کیا جائے گا اور جیسا عرف ہوگا ویسا ہی حکم بھی ہوگا۔

ثم هي الخ: اس کا حاصل یہ ہے کہ جب تک ان دراہم کا چلن رہے گا اور حکومت کی طرف سے ان پر پابندی نہیں ہوگی اس وقت شریعت بھی انھیں ثمن قرار دے گی اور ثمن چونکہ متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتا اس لیے یہ بھی متعین کرنے سے متعین نہیں ہوں گے۔ اور اگر ان کا رواج ختم ہوجائے یا حکومت کی طرف سے ان کے لین دین پر پابندی عائد کردی جائے تو پھر ان کی ثمنیت باطل ہوجائے گی اور یہ سامان کی فہرست اور لسٹ میں آجائیں گے اور سامان چونکہ متعین کرنے سے متعین ہوجاتے ہیں اس لیے یہ بھی متعین کرنے سے متعین ہوجائیں گے۔

وإذا كانت الخ: فرماتے ہیں کہ اگر دراہم مغشوشہ کی یہ پوزیشن ہو کہ کچھ لوگ انھیں لیتے ہوں اور کچھ لوگ نہ لیتے ہوں اور بائع کو یہ حقیقت معلوم ہو تو ان کا حکم کھوٹے دراہم کا ہوگا اور اگر کوئی انھیں خریدے گا یا بیچے گا تو عقد ان کی ذات سے متعلق نہیں ہوگا بلکہ ان کی جنس یعنی کھوٹے دراہم سے متعلق ہوگا، اور وہی لین دین میں واجب ہوں گے کیونکہ جب بائع ان کی پوزیشن سے واقف ہوکر عقد کررہا ہے تو گویا کہ وہ اپنی طرف سے کھوٹے دراہم لینے پر رضامندی کا اظہار کررہا ہے، ہاں اگر بائع کو ان کا حال معلوم نہ ہو تو اس صورت میں کھرے دراہم پر عقد ہوگا اور مشتری پر وہی واجب ہوں گے، اس لیے اس صورت میں بائع کی جانب سے کھوٹے دراہم لینے پر رضامندی نہیں ہوئی ہے۔

وَإِذَا اشْتَرٰى بِهَا سِلْعَةً فَكَسَدَتْ وَتَرَكَ النَّاسُ الْمُعَامَلَةَ بِهَا بَطَلَ الْبَيْعُ عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللهُ عَلَيْهِ، وَقَالَ أَبُوْ يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللهُ عَلَيْهِ عَلَيْهِ قِيْمَتُهَا يَوْمَ الْبَيْعِ، وَقَالَ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللهُ عَلَيْهِ قِيْمَتُهَا اٰخِرَ مَا تَعَامَلَ النَّاسُ بِهَا، لَهُمَا أَنَّ الْعَقْدَ قَدْ صَحَّ إِلَّا أَنَّهُ تَعَذَّرَ التَّسْلِيْمُ بِالْكَسَادِ وَأَنَّهُ لَا يُوْجِبُ الْفَسَادَ. كَمَا إِذَا اشْتَرٰى بِالرُّطَبِ فَانْقَطَعَ، وَإِذَا بَقِيَ الْعَقْدُ وَجَبَتِ الْقِيْمَةُ لٰكِنْ عِنْدَ أَبِي يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللهُ عَلَيْهِ وَقْتَ الْبَيْعِ، لِأَنَّهُ مَضْمُوْنٌ بِهِ، وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللهُ عَلَيْهِ يَوْمَ الْاِنْقِطَاعِ، لِأَنَّهُ أَوَانُ الْاِنْتِقَالِ إِلَى الْقِيْمَةِ، وَلِأَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللهُ عَلَيْهِ أَنَّ الثَّمَنَ يَهْلِكُ بِالْكَسَادِ، لِأَنَّ الثَّمَنِيَّةَ

بِالْإِصْطِلَاحِ وَمَا بَقِيَ فَيَبْقَى بَيْعًا بِلَا ثَمَنٍ فَيَبْطُلُ، وَإِذَا بَطَلَ الْبَيْعُ يَجِبُ رَدُّ الْمَبِيعِ إِنْ كَانَ قَائِمًا، وَقِيمَتُهُ إِنْ كَانَ هَالِكًا كَمَا فِي الْبَيْعِ الْفَاسِدِ.

ترجمه: اور اگر کسی نے دراہم مغشوشہ کے عوض کوئی سامان خریدا پھران کا رواج بند ہوگیا اور لوگوں نے ان کے ذریعے لین دین بند کردیا تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں بیع باطل ہوجائے گی، امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مشتری پر بیع والے دن کی دراہم کی قیمت واجب ہے، امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جس آخری دن لوگوں نے دراہم مغشوشہ کا لین دین کیا ہے اس دن کی قیمت واجب ہوگی۔ حضرات صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ عقد تو صحیح ہوچکا ہے لیکن رواج بند ہوجانے کی وجہ سے ثمن کی ادائیگی متعذر ہوگئی اور یہ چیز موجب فساد نہیں ہے، جیسے اگر کسی نے تازہ کھجوروں کے عوض کوئی چیز خریدی پھر وہ منقطع ہوگئی اور جب عقد باقی ہے تو قیمت واجب ہوگی لیکن امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں وقتِ بیع کی قیمت واجب ہوگی، کیونکہ بیع ہی کی وجہ سے ثمن مضمون ہوا ہے اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں یوم انقطاع کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ وہی ثمن کے قیمت کی طرف منتقل ہونے کا دن ہے، امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ رواج بند ہونے کی وجہ سے ثمن ہلاک ہوجاتا ہے، کیونکہ ثمنیت اتفاق باہمی سے تھی حالانکہ اب وہ اتفاق باقی نہیں رہا اس لیے مبیع بلاثمن باقی رہی لہٰذا وہ باطل ہوگی، اور جب بیع باطل ہوگئی تو اگر مبیع موجود ہو تو اسے واپس کرنا واجب ہے۔ اور اگر ہلاک ہوگئی ہو تو اس کی قیمت واجب ہے جیسے بیع فاسد میں ہوتا ہے۔

اللغات:

﴿سلعة﴾ ساز وسامان۔ ﴿کسدت﴾ چلن ختم ہوگیا۔ ﴿تعذّر﴾ مشکل ہوگیا۔ ﴿رطب﴾ تر کھجوریں۔

بیع کے بعد دراہم کے منسوخ ہوجانے کی صورت:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دراہم مغشوشہ کے عوض کوئی سامان خریدا، اس کے بعد ان دراہم کا چلن ٹھپ ہوگیا اور لوگوں نے ان کا لین دین بند کردیا تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں یہ بیع ہی باطل ہوجائے گی اور ثمن کے سلسلے میں کوئی کلام ہی نہیں ہوگا جب کہ حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں بیع باطل نہیں ہوگی اور ثمن کی جگہ مشتری پر ان دراہم کی قیمت واجب ہوگی۔ البتہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں بیع والے دن کی قیمت واجب ہوگی یعنی بیع کے دن جو ان دراہم کی قیمت تھی وہی قیمت بشکل ثمن واجب ہوگی اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس آخری دن کی قیمت واجب ہوگی جس دن لوگوں نے ان کا لین دین بند کیا ہوگا، مثلاً آج ۱۰/محرم الحرام ہے اور لوگوں نے شوال کی ۲۰/تاریخ کو دراہم مغشوشہ کا لین دین بند کیا ہے تو ۲۰/شوال والی قیمت واجب ہوگی۔

لهما الخ: حضرات صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ صورتِ مسئلہ میں عقد صحیح ہے کیونکہ مبادلۃ المال بالمال موجود ہے، لیکن دراہم مغشوشہ کے ٹھپ پڑجانے سے چونکہ ثمن کی ادائیگی متعذر ہوگئی ہے اور ادائیگی ثمن متعذر ہونے کی وجہ سے بیع فاسد نہیں ہوتی اس لیے صورتِ مسئلہ میں بیع فاسد نہیں ہوگی، جیسے اگر کسی نے تازہ کھجوروں کے عوض کوئی چیز خریدی اور پھر بازار سے وہ چیز منقطع ہوگئی تو اس صورت میں بھی بیع فاسد نہیں ہوگی، بلکہ ان کھجوروں کی قیمت واجب ہوگی، اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی دراہم مغشوشہ کی قیمت واجب ہوگی، البتہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں جس دن بیع ہوئی ہے اسی دن کی قیمت واجب ہوگی، کیونکہ بیع ہی کی وجہ

سے ثمن واجب ہوتا ہے اور چونکہ قیمت ثمن کا بدل ہے اس لیے قیمت بھی بیع ہی کی وجہ سے واجب ہوگی، لہٰذا اس وجوب میں یوم بیع کا دخل ہے، اس لیے وجوبِ قیمت کے حوالے سے یوم بیع ہی کی قیمت واجب ہوگی۔

اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں جس دن دراہم مغشوشہ کا چلن بند ہوا ہے اسی دن کی قیمت واجب ہوگی، کیونکہ ثمن کا قیمت کی طرف منتقل ہونا اسی دن ہوا ہے اس لیے اسی دن کی قیمت معتبر ہوگی۔

و لأبي حنيفة رحمۃ اللہ علیہ: امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ مغلوب الغش دراہم مغشوشہ کا ثمن ہونا لوگوں کے اتفاق کر لینے کی وجہ سے تھا، لیکن جب لوگوں نے باہمی اتفاق سے ان کی ثمنیت ختم کر دی تو ان کا ثمن ہونا بھی باطل ہوگیا اور بیع ثمن سے خالی رہ گئی اور بیع کا ثمن سے خالی ہونا مفسد عقد ہے اس لیے اس صورت میں بیع باطل ہوگئی ہے اور جب بیع باطل ہوگی ہے تو ظاہر ہے کہ مشتری پر مبیع کی واپسی ضروری ہے، اب اگر مبیع موجود ہو تو اس کا مثل واپس کرنا واجب ہے اور اگر مبیع موجود نہ ہو تو اس کی قیمت کو واپس کرنا واجب ہے جیسے بیع فاسد میں یہی ہوتا ہے کہ مبیع موجود ہو تو عین مبیع کی واپسی ضروری ہے اور اگر مبیع معدوم ہو تو اس کی قیمت واجب ہوتی ہے۔

قَالَ وَ يَجُوْزُ الْبَيْعُ بِالْفُلُوْسِ، لِأَنَّهُ مَالٌ مَعْلُوْمٌ فَإِنْ كَانَتْ نَافِقَةً جَازَ الْبَيْعُ بِهَا وَإِنْ لَمْ تُعَيَّنْ ،لِأَنَّهَا أَثْمَانٌ بِاصْطِلَاحٍ، وَإِنْ كَانَتْ كَاسِدَةً لَمْ يَجُزِ الْبَيْعُ بِهَا حَتّٰى يُعَيِّنَهَا لِأَنَّهَا سِلَعٌ فَلَا بُدَّ مِنْ تَعْيِيْنِهَا وَإِذَا بَاعَ بِالْفُلُوْسِ النَّافِقَةِ ثُمَّ كَسَدَتْ بَطَلَ الْبَيْعُ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ خِلَافًا لَهُمَا وَهُوَ نَظِيْرُ الْإِخْتِلَافِ الَّذِيْ بَيَّنَّاهُ.

ترجمه: اور پیسوں کے عوض بیع جائز ہے کیونکہ وہ مالِ معلوم ہیں پھر اگر یہ پیسے رائج ہوں تو ان کے عوض بیع جائز ہے اگر چہ انھیں متعین نہ کیا گیا ہو، کیونکہ اتفاق باہمی سے وہ اثمان ہیں اور اگر ان کا رواج بند ہوگیا ہو تو متعین کیے بغیر ان کے عوض بیع جائز نہیں ہے، کیونکہ (اب) وہ سامان ہیں اس لیے انھیں متعین کرنا ضروری ہے۔ اور اگر کسی نے رائج پیسوں کے عوض کوئی چیز فروخت کی پھر ان کا رواج بند ہوگیا تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں بیع باطل ہو جائے گی، حضرات صاحبین کا اختلاف ہے اور یہ اس اختلاف کی نظیر ہے جسے ہم بیان کر چکے ہیں۔

اللغات:

﴿فلوس﴾ سکے، پیسے۔ ﴿کاسدة﴾ بے رواج، غیر مروّج۔ ﴿سلع﴾ ساز و سامان۔

روپوں پیسوں سے خرید و فروخت:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ پیسوں کے عوض خرید و فروخت کرنا درست اور جائز ہے کیونکہ نقود کی طرح پیسے بھی معلوم اور متعین مال ہیں اور مالِ متعین کے عوض خرید و فروخت درست اور جائز ہے، اب اگر سکّے رائج ہوں اور ان کا چلن جاری ہو تو متعین کیے بغیر بھی ان کے عوض بیع درست اور جائز ہے، کیونکہ لوگوں کے اتفاق کر لینے کی وجہ سے فلوس ثمن ہو گئے ہیں اور ثمن متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے، اس لیے بدون تعیین بھی ان کے عوض عقد درست اور جائز ہے۔ اور اگر فلوس کا رواج اور چلن ختم ہوگیا ہو تو بغیر متعین کیے

ان کے عوض بیع جائز نہیں ہے، کیونکہ رواج بند ہونے کی وجہ سے فلوس سامان کے درجے میں ہو جاتے ہیں اور سامان چوں کہ متعین کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں، اس لیے ان کے عوض خرید و فروخت کرنے کے لیے انھیں متعین کرنا ضروری ہے۔

وإذا باع الخ: اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے رائج فلوس کے عوض کوئی چیز خریدی پھر ان کا چلن بند ہو گیا اور ابھی تک مبیع پر قبضہ نہیں ہوا تھا تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں بیع باطل ہو جائیگی، اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں بیع درست ہوگی اور مشتری پر ان فلوس کی قیمت واجب ہوگی، امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں یوم بیع کی قیمت واجب ہوگی اور امام محمدؒ کے یہاں یوم انقطاع کی قیمت واجب ہوگی جیسا کہ ماقبل والے مسئلے میں اس کی پوری تفصیل گزر چکی ہے۔

وَلَوِ اسْتَقْرَضَ فُلُوْسًا نَافِقَةً فَكَسَدَتْ، عِنْدَأَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ يَجِبُ عَلَيْهِ مِثْلُهَا، لِأَنَّهُ إِعَارَةٌ، وَمُوْجَبُهُ رَدُّ الْعَيْنِ مَعْنًى، وَالثَّمَنِيَّةُ فَضْلٌ فِيْهِ، إِذِالْقَرْضُ لَايَخْتَصُّ بِهِ وَعِنْدَهُمَا يَجِبُ قِيْمَتُهَا، لِأَنَّهُ لَمَّا بَطَلَ وَصْفُ الثَّمَنِيَّةِ تَعَذَّرَ رَدُّهَا كَمَا قَبَضَ فَيَجِبُ رَدُّ قِيْمَتِهَا كَمَا إِذَا اسْتَقْرَضَ مِثْلِيًّا فَانْقَطَعَ لٰكِنْ عِنْدَأَبِي يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ يَوْمَ الْقَبْضِ، وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ يَوْمَ الْكَسَادِ عَلٰى مَا مَرَّ مِنْ قَبْلُ، وَأَصْلُ الْإِخْتِلَافِ فِيْمَنْ غَصَبَ مِثْلِيًّا فَانْقَطَعَ، وَقَوْلُ مُحَمَّدٍ أَنْظَرُ لِلْجَانِبَيْنِ، وَقَوْلُ أَبِي يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ أَيْسَرُ.

ترجمہ: اور اگر کسی نے رائج فلوس قرض لیا پھر ان کا چلن بند ہو گیا تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں قرض دار پر ان کا مثل واجب ہوگا کیونکہ یہ اعارہ ہے اور اس کا حکم معناً عین کو واپس کرنا ہے اور ثمن ہونا اس میں ایک امر زائد ہے، اس لیے کہ قرض ثمن کے ساتھ مختص نہیں ہے۔ اور حضرات صاحبینؒ کے یہاں ان کی قیمت واجب ہے، کیونکہ جب ثمنیت کا وصف باطل ہو گیا تو جس طرح فلوس پر قبضہ کیا تھا اس طرح واپس کرنا متعذر ہو گیا لہٰذا اس کی قیمت واپس کرنا واجب ہے جیسے اگر کسی نے کوئی مثلی چیز قرض لیا پھر وہ منقطع ہو گئی، لیکن امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں یوم القبض کی قیمت واجب ہوگی اور امام محمدؒ کے یہاں یوم کساد کی قیمت واجب ہوگی جیسا کہ اس سے پہلے گزر چکا ہے۔ اور اصل اختلاف اس صورت میں ہے جب کسی نے کوئی مثلی چیز غصب کی پھر وہ منقطع ہو گئی، اور امام محمدؒ کا قول طرفین کے لیے باعثِ رعایت ہے اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا قول باعثِ راحت ہے۔

اللغات:

﴿استقرض﴾ قرض لیا۔ ﴿نافقة﴾ مروّج۔ ﴿كسدت﴾ چلن ختم ہو گیا۔ ﴿إعارة﴾ ادھار دینا۔ ﴿ردّ﴾ لوٹانا۔
﴿أيسر﴾ زیادہ آسان۔

مذکورہ بالا مسئلے میں قرض کی صورت:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے رائج الوقت فلوس قرض لیا اس کے بعد ان فلوس کا چلن بند ہو گیا، تو اب امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں قرض دار پر ان کا مثل اداء کرنا واجب ہے، کیونکہ قرضہ لینا ایک طرح کا اعارہ ہے اور یہاں اعارہ کا حکم یہ ہے کہ معناً عین شئ

کو واپس کر دیا جائے، کیونکہ عین شئی کو واپس کرنا متعذر ہے اس لیے کہ قرض میں عین شئی کو تبدیل کر کے ہی حاصل کیا جاتا ہے اس لیے عینِ شئی کو واپس کرنا تو متعذر ہے لہٰذا اس کے مثل کو واجب کیا جائے گا، لہٰذا قرض دار پر مثل قرض کو واپس کرنا واجب ہے۔

والثمنية الخ: یہاں سے ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے، اعتراض یہ ہے کہ قرض دار نے فلوس نافقہ لیا تھا اور اس کا رواج بند ہونے کی وجہ سے مثل فلوس کی واپسی واجب کرنے میں فلوس کا سدہ کو لینا پڑے گا اور فلوس کا سدہ فلوس نافقہ کا مثل نہیں ہیں نہ تو صورتاً اور نہ ہی معناً کیونکہ ان میں وصفِ ثمنیت فوت ہو چکی ہے اس لیے مثل قرض کی واپسی کو واجب کرنا ماورائے عقل معلوم ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فلوس کا ثمن ہونا ایک زائد امر ہے اور قرضہ اس کے ساتھ مختص نہیں ہے، لہٰذا قرض کا تعلق مثل سے ہوگا اور قرض والے فلوس کا چلن بند ہونے کی صورت میں ان فلوس کے مثل سے قرضہ اداء کرایا جائے گا اور قرض دار پر مثل ما استقرض کی واپسی واجب ہوگی۔

وعندهما الخ: فرماتے ہیں کہ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں صورت مسئلہ میں قرض دار پر ان فلوس کی قیمت واجب ہوگی، کیونکہ جب ان کے ثمن ہونے کا وصف باطل ہو گئی تو ظاہر ہیکہ مثل ما استقرض کی واپسی متعذر ہو گئی اور جب مثل ما استقرض کی واپسی متعذر ہو گئی تو ظاہر ہے کہ اس کی قیمت ہی واجب ہوگی۔ جیسے اگر کسی نے کوئی مثلی چیز ادھار لی پھر وہ چیز بازار سے منقطع ہو گئی تو اس صورت میں بھی اس کی قیمت ہی واجب ہوگی، اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی قرض دار پر قیمت واجب ہوگی، البتہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں قرض دار پر یوم القبض کی قیمت واجب ہوگی اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں یوم انقطاع کی قیمت واجب ہوگی اور ان حضرات کا اصل اختلاف اس مسئلے میں ہے جب کسی نے کوئی مثلی چیز غصب کی پھر بازار سے وہ چیز منقطع ہو گئی تو امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں یوم الغصب کی قیمت واجب ہوگی اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں یوم الانقاع کی قیمت واجب ہوگی اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے قول میں قرضہ لینے والے اور دینے والے دونوں کی رعایت ہے، کیونکہ اگر مثل واجب کیا گیا تو اس میں قرضہ دینے والے کا نقصان ہے کہ وہ غریب فلوس نافقہ دیکر فلوس کا سدہ لے گا۔ اور اگر یوم القبض کی قیمت واجب کریں گے تو قرضہ لینے والے کا نقصان ہے کیونکہ یوم القبض میں چونکہ وہ رائج تھے اس لیے یقیناً ان کی قیمت زیادہ ہوگی اور اسے نقصان اٹھانا پڑے گا اور یوم الانقطاع کے دن کی قیمت واجب کرنے میں اسے آسانی ہوگی اور زیادہ قیمت نہیں دینا پڑے گا۔ اس لیے اس حوالے سے اس قول میں دونوں کی رعایت ہے۔

اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے قول میں طرفین کے لیے آسانی اس طور پر ہے کہ یوم القبض کی قیمت چونکہ تمام لوگوں کو معلوم ہے، اس لیے اس کو اختیار کرنے میں کوئی شبہ اور جھگڑا نہیں ہوگا اور معاملہ کلیئر ہو جائے گا۔

قَالَ وَمَنِ اشْتَرٰی شَیْئًا بِنِصْفِ دِرْهَمٍ فُلُوْسٍ جَازَ وَعَلَیْهِ مَا یُبَاعُ بِنِصْفِ دِرْهَمٍ مِنَ الْفُلُوْسِ وَكَذَا إِذَا قَالَ بِدَانِقِ فُلُوْسٍ أَوْ بِقِیْرَاطِ فُلُوْسٍ جَازَ، وَقَالَ زُفَرُ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَیْهِ لَا یَجُوْزُ فِيْ جَمِیْعِ ذٰلِكَ لِأَنَّهُ اشْتَرٰی بِالْفُلُوْسِ وَأَنَّهَا تُقَدَّرُ بِالْعَدَدِ، لَا بِالدَّانِقِ وَنِصْفِ الدِّرْهَمِ فَلَا بُدَّ مِنْ بَیَانِ عَدَدِهَا، وَنَحْنُ نَقُوْلُ مَا یُبَاعُ بِالدَّانِقِ وَنِصْفِ

الدِّرْهَمِ مِنَ الْفُلُوْسِ مَعْلُوْمٌ عِنْدَ النَّاسِ، وَالْكَلَامُ فِيْهِ فَأَغْنٰى عَنْ بَيَانِ الْعَدَدِ، وَلَوْ قَالَ بِدِرْهَمِ فُلُوْسٍ أَوْبِدِرْهَمَيْنِ فُلُوْسٍ فَكَذٰلِكَ عِنْدَ أَبِي يُوْسُفَ رَحمۃ اللہ علیہ لِأَنَّ مَا يُبَاعُ بِالدِّرْهَمِ مِنَ الْفُلُوْسِ مَعْلُوْمٌ وَهُوَ الْمُرَادُ، لَا وَزْنُ الدِّرْهَمِ مِنَ الْفُلُوْسِ، وَعَنْ مُحَمَّدٍ رَحمۃ اللہ علیہ أَنَّهُ لَا يَجُوْزُ بِالدِّرْهَمِ وَيَجُوْزُ فِيْمَا دُوْنَ الدِّرْهَمِ، لِأَنَّ فِي الْعَادَةِ الْمُبَايَعَةَ بِالْفُلُوْسِ فِيْمَا دُوْنَ الدِّرْهَمِ فَصَارَ مَعْلُوْمًا بِحُكْمِ الْعَادَةِ، وَلَا كَذٰلِكَ الدِّرْهَمُ ، قَالُوْا وَقَوْلُ أَبِي يُوْسُفَ رَحمۃ اللہ علیہ أَصَحُّ لَا سِيَّمَا فِي دِيَارِنَا.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے نصف درہم فلوس کے عوض کوئی چیز خریدی تو یہ جائز ہے اور مشتری پر نصف درہم کے عوض بیچے جانے والے فلوس واجب ہوں گے۔ اور ایسے ہی جب اس نے ایک دانق یا ایک قیراط فلوس کے عوض کہا۔ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان تمام صورتوں میں جائز نہیں ہے، کیونکہ اس نے فلوس کے عوض خریدا ہے اور فلوس کا اندازہ عدد سے لگایا جاتا ہے نہ کہ دانق اور نصف درہم سے، لہٰذا فلوس کے عدد کو بیان کرنا ضروری ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ دانق اور نصف درہم کے عوض بیچا جانے والا فلوس لوگوں کو معلوم ہوتا ہے اور کلام اسی میں ہے، اس لیے عدد کے بیان سے بے نیاز کردیا ہے۔ اور اگر کسی نے بدرهم فلوس یا بدرهمين فلوس کہا تو امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں یہی حکم ہے، کیونکہ وہ فلوس جنھیں درہم کے عوض بیچا جاتا ہے وہ معلوم ہوتے ہیں اور یہی مراد ہے نہ کہ فلوس میں سے درہم کا وزن مراد ہے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ درہم کے عوض جائز نہیں ہے اور درہم سے کم میں جائز ہے، کیونکہ درہم سے کم میں فلوس کے ذریعے خرید وفروخت کی عادت ہے، لہٰذا عادت کی وجہ سے یہ معلوم ہو جائیں گے۔ اور درہم ایسا نہیں ہے۔ حضرات مشائخ نے فرمایا کہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا قول زیادہ صحیح ہے بالخصوص ہمارے دیار میں۔

اللغات:

﴿دانق﴾ درہم کا چھٹا حصہ۔ ﴿مثقال﴾ ایک وزن جو ۴ ماشے ۴ رتی کا ہوتا ہے۔ ﴿لا سیّما﴾ خاص طور پر۔

دراہم اور فلوس کے ذریعے معاملے کی ایک خاص صورت:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے نصف درہم فلوس کے عوض کوئی چیز خریدی تو یہ بیع درست اور جائز ہے اور مشتری پر اتنے فلوس کا اداء کرنا واجب ہے جو نصف درہم کے عوض بکتے اور فروخت ہوتے ہیں اور صرافہ بازار میں نصف درہم کے عوض اتنے ملتے ہیں، اسی طرح اگر کسی نے ایک دانق فلوس یا ایک قیراط فلوس کے عوض کوئی چیز خریدی تو یہ صورت بھی درست اور جائز ہے اور مشتری پر اتنے فلوس کی ادائیگی واجب ہے جو ایک دانق ایک قیراط چاندی میں ملتے ہوں۔

اس کے برخلاف امام زفرؒ کے یہاں مذکورہ صورتوں میں سے کسی بھی صورت میں بیع جائز نہیں ہے، اور عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ مشتری نے فلوس کے عوض خریداری کی ہے اور فلوس معدودات میں سے ہیں جنھیں گن کر اور شمار کر کے لیا دیا جاتا ہے جب کہ قیراط اور دانق موزونات میں سے ہیں اور وزن سے ان کا لین دین ہوتا ہے، لہٰذا نصف درہم یا دانق اور قیراط کے ذکر سے فلوس کے عدد کا

ذکر نہیں ہوا اس لیے اس کی مقدار مجہول رہ گئی اور چونکہ وہ ثمن ہے لہٰذا ثمن بھی مجہول رہا اور آپ کو معلوم ہے کہ ثمن کی جہالت مفسد بیع ہے، اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ (امام زفر رحمۃ اللہ علیہ) ان تمام صورتوں میں بیع جائز نہیں ہے۔

ونحن نقول الخ: مذکورہ بالا صورتوں میں بیع کے جواز پر ہماری دلیل یہ ہیکہ صورت مسئلہ اس حالت میں فرض کیا گیا ہے کہ دراہم اور دنانیر یا قیراط اور دانق کے عوض کتنے فلوس ملتے اور بکتے ہوں وہ سب کو معلوم ہوں اور ظاہر ہے کہ جب دانق اور قیراط وغیرہ کے عوض ملنے والے فلوس کی تعداد معلوم ہوگی تو ثمن بھی معلوم ہوگا اور اس میں جہالت کا کوئی شائبہ نہیں ہوگا اس لیے ان صورتوں میں سے ہر ہر صورت میں بیع جائز ہوگی۔

ولو قال بدرهم الخ: اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا کہ میں نے ایک درہم فلوس یا دو درہم فلوس کے عوض کوئی چیز خریدی تو امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں یہ بیع جائز ہے کیونکہ ایک درہم کے عوض بکنے والے فلوس لوگوں کو معلوم ہوتے ہیں، ان کی تعداد بھی معلوم ہوتی ہے اور ان کا وزن بھی معلوم ہوتا ہے اور یہاں چونکہ تعداد ہی کا علم مراد ہے اور وہ معلوم ہے، اس لیے ثمن بھی معلوم ہوگا اور بیع درست اور جائز ہوگی۔

اس سلسلے میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ ہے کہ ایک درہم سے کم میں تو یہ بیع جائز ہے لیکن ایک درہم میں جائز نہیں ہے، کیونکہ ایک درہم سے کم میں خرید وفروخت کرنے کے لوگ عادی ہیں اور ایک درہم سے کم کے فلوس کا حساب کتاب انھیں معلوم ہے اس لیے یہ صورت جائز ہے اور ایک درہم میں چونکہ فلوساً لین دین معتاد نہیں ہے، اس لیے یہ صورت ناجائز ہے اور اس صورت میں بیع درست نہیں ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ حضرات مشائخ نے امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کے قول کو اصح قرار دیا ہے اور ماوراء النہر کے شہروں میں تو خصوصیت سے ان کا قول اصح ہے کیونکہ وہاں لوگ ایک درہم میں بھی فلوس سے لین دین کرتے ہیں اور اس سے کم میں بھی، لہٰذا یہ أنفع للناس ہے اس لیے اصح ہے۔

قَالَ وَمَنْ أَعْطَى صَيْرِفِيًّا دِرْهَمًا وَقَالَ أَعْطِنِي بِنِصْفِهِ فُلُوْسًا وَبِنِصْفِهِ نِصْفًا إِلَّا حَبَّةً جَازَ الْبَيْعُ فِي الْفُلُوْسِ وَبَطَلَ فِيْمَا بَقِيَ عِنْدَهُمَا، لِأَنَّ بَيْعَ نِصْفِ دِرْهَمٍ بِالْفُلُوْسِ جَائِزٌ وَبَيْعُ النِّصْفِ بِنِصْفٍ إِلَّا حَبَّةً رِبْوا فَلَا يَجُوْزُ، وَعَلَى قِيَاسِ قَوْلِ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَہُ اللہُ عَلَیْہِ بَطَلَ فِي الْكُلِّ، لِأَنَّ الصَّفْقَةَ مُتَّحِدَةٌ وَالْفَسَادُ قَوِيٌّ فَيَشِيْعُ، وَقَدْ مَرَّ نَظِيْرُهُ، وَلَوْ كَرَّرَ لَفْظَ الْإِعْطَاءِ كَانَ جَوَابُهُ كَجَوَابِهِمَا هُوَالصَّحِيْحُ، لِأَنَّهُمَا بَيْعَانِ، وَلَوْ قَالَ أَعْطِنِيْ نِصْفَ دِرْهَمٍ فُلُوْسًا وَنِصْفًا إِلَّا حَبَّةً جَازَ، لِأَنَّهُ لَمَّا قَابَلَ الدِّرْهَمَ بِمَا يُبَاعُ مِنَ الْفُلُوْسِ بِنِصْفِ دِرْهَمٍ وَبِنِصْفِ دِرْهَمٍ إِلَّا حَبَّةً فَيَكُوْنُ نِصْفُ دِرْهَمٍ إِلَّا حَبَّةً بِمِثْلِهِ وَمَا وَرَاءَهُ بِإِزَاءِ الْفُلُوْسِ، قَالَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ وَفِيْ أَكْثَرِ نُسَخِ الْمُخْتَصَرِ ذِكْرُ الْمَسْأَلَةِ الثَّانِيَةِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے صرّاف کو ایک درہم دیا اور یوں کہا کہ مجھے اس کے نصف کے عوض فلوس اور دوسرے نصف

کے عوض ایک حبہ کم نصف درہم دیدے تو حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں فلوس کے عوض نصف درہم کی بیع جائز ہے اور ایک حبہ کم نصف درہم کے عوض ربوا ہے اس لیے یہ جائز نہیں ہے۔ اور امام اعظم کے قول کے قیاس پر تو کل میں بیع باطل ہے، کیونکہ صفقہ متحد ہے اور فساد قوی ہے، اس لیے پھیل جائے گا اور اس کی نظیر گزر چکی ہے۔

اور اگر لفظ اعطاء کو مکرر کیا تو امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا جواب بھی حضرات صاحبین ؒ کے جواب کی طرح ہوگا یہی صحیح ہے، کیونکہ یہ دونوں دو بیع ہیں۔ اور اگر یوں کہا مجھے نصف درہم فلوس اور حبہ کم نصف درہم دیدے تو جائز ہے، کیونکہ اس نے درہم کا مقابلہ ان فلوس کے ساتھ کیا جو نصف درہم میں بکتے ہیں اور حبہ کم نصف درہم سے (مقابلہ) کیا لہٰذا حبہ کم نصف درہم اس کے مثل کے عوض ہو جائے گا اور اس کے علاوہ فلوس کے مقابل ہوگا، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ قدوری کے اکثر نسخوں میں دوسرا مسئلہ مذکور ہے۔

اللغاتُ:

﴿صیرفی﴾ سنار۔ ﴿حبّة﴾ دانہ، گولی۔ ﴿ربوا﴾ سود۔

درہم تڑوانا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے سنار کو ایک درہم دیکر یوں کہا کہ تم مجھے اس کے نصف کے عوض فلوس دیدو اور نصف کے عوض حبہ کم درہم دیدو، تو حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں فلوس والے حصے میں بیع جائز ہے اور حبہ کم والے حصے میں بیع باطل ہے، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ نصف درہم کے عوض فلوس کی بیع جائز ہے اور اس میں کوئی شک وشبہ نہیں ہے، لیکن دوسرے نصف درہم کے مقابلے میں چونکہ نصف درہم سے ایک حبہ کم ہے اس لیے اس ایک حبہ میں ربوا لازم آرہا ہے اور ربوا کا لزوم مفسد بیع ہے، اس لیے یہ صورت باطل ہے۔ اس کے برخلاف حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب اور فرمان کا تقاضہ یہی ہے کہ پورے میں بیع باطل ہو یعنی نہ تو فلوس میں بیع جائز ہو اور نہ ہی حبہ کم درہم میں، کیونکہ ایک ہی صفقہ کے تحت عقد ہوا ہے اور حبہ کم درہم میں فساد بیع کی وجہ بہت قوی ہے یعنی ربوا کا لازم ہونا اور یہ فساد قوی ہونے کی وجہ سے پورے عقد میں پھیل جائے گا، اس لیے جس طرح حبہ کم درہم میں بیع باطل ہے۔ اسی طرح فلوس والے حصے میں بھی بیع باطل ہوگی۔

اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی نے غلام اور آزاد کو ملا کر فروخت کیا اور آزاد اور غلام کا ثمن نہیں بیان کیا۔ تو آزاد میں چونکہ بیع باطل ہے اور وجہ بطلان قوی ہے اس لیے پورے عقد میں فساد پھیل جائے گا، اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی پورے عقد میں فساد پھیل جائے گا۔

ولو كرّر لفظ الخ: اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر لینے والے لفظ اعطاء کو مکرر کیا اور یوں کہا **أعطني بنصفه فلوسًا وأعطني بنصفه نصفا إلاّ حبة** کہ نصف درہم کے عوض مجھے فلوس دیدو اور دوسرے نصف کے عوض ایک حبہ کم نصف درہم دیدو تو اس صورت میں امام صاحب اور حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہم سب کے یہاں فلوس کی بیع جائز ہے اور ما بقی یعنی درہم میں بیع باطل ہے، کیونکہ لفظ اعطاء کے مکرر ہونے کی وجہ سے یہ دو عقد ہو گئے ہیں اور صفقہ مختلف ہو گیا ہے اس لیے ایک عقد کا بطلان دوسرے عقد کے بطلان کو مستلزم نہیں ہوگا اور فلوس میں بیع جائز ہوگی لیکن درہم میں بیع باطل ہوگی۔

ولو قال أعطني نصف الخ: فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے صراف کو ایک درہم دیکر یوں کہا کہ تم مجھے اس درہم کے عوض نصف درہم فلوس اور حبہ کم نصف درہم دے دو تو اس صورت میں پورے عقد میں بیع درست اور جائز ہے، کیونکہ یہاں مشتری نے ایک درہم کے مقابلے میں نصف درہم قیمت کے فلوس اور ایک حبہ کم نصف درہم کو بیان کیا ہے اس لیے حبہ کم نصف درہم تو حبہ کم نصف درہم کے عوض ہو جائے گا اور نصف درہم اور ایک حبہ زیادہ فلوس کے عوض ہو جائیں گے اور دراہم اور فلوس کے درمیان چونکہ اختلاف جنس ہے، اس لیے کمی بیشی جائز اور درست ہوگی اور بیع بھی جائز ہوگی۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ قدوری کے اکثر نسخوں میں دوسرا مسئلہ مذکور ہے اور اس سے مراد یہ ہے کہ جب مشتری نے **أعطني نصف درهم فلوسا ونصفا إلاّ حبة** کہا تو یہ صورت جائز اور درست ہے۔

صاحب کتاب نے بیوع کے ابواب اور فصول وغیرہ کو بیان کرنے کے بعد کتاب الکفالۃ کو بیان کیا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عموماً کفالہ کی ضرورت بیع کے بعد ہی پڑتی ہے، اس لیے کہ عقد بیع کے بعد کبھی بائع اور مشتری ایک دوسرے سے مطمئن نہیں ہوتے اور ثمن یا مبیع کی مضبوطی اور پختگی کے لیے کفیل اور کفالہ کی ضرورت پیش آتی ہے اس لیے اس کتاب کو کتاب البیوع کے بعد بیان کر رہے ہیں۔ کفالہ کے لغوی اور شرعی معنی کی وضاحت خود صاحب کتاب نے کردی ہے اس لیے اس کو دہرانے کی ضرورت نہیں ہے، البتہ آپ اتنا یاد رکھیے کہ کفیل اس شخص کو کہتے ہیں جو کفالہ قبول کرے، مکفول عنه جس شخص کی طرف سے کفالہ قبول کیا جائے، مکفول له جس کے واسطے کفالت کی جائے اور جس چیز کی کفالت قبول کی جائے اس کو مکفول بہ کہتے ہیں۔

قَالَ الْكَفَالَةُ هِيَ الضَّمُّ لُغَةً قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى: ﴿وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا﴾ (سورة آل عمران: ٣٧) ثُمَّ قِيْلَ هِيَ ضَمُّ الذِّمَّةِ إِلَى الذِّمَّةِ فِي الْمُطَالَبَةِ، وَقِيْلَ فِي الدَّيْنِ، وَالْأَوَّلُ أَصَحُّ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ کفالہ کے لغوی معنی ہیں ملانا، اللہ تعالیٰ نے فرمایا اور زکریا نے مریم کو اپنے ساتھ ملالیا، پھر کہا گیا کہ مطالبہ میں ذمہ کو ذمہ کے ساتھ ملانے کا نام کفالہ ہے اور کہا گیا ہے کہ دین میں ملانے کا نام ہے اور قول اول زیادہ صحیح ہے۔

اللغات:

﴿ضمّ﴾ ملانا۔ ﴿كفّلها﴾ ان (حضرت مریم علیہا السلام) کو اپنی کفالت میں لے لیا۔ ﴿دین﴾ قرض۔

کفالہ کے لغوی اور شرعی معانی:

صاحب کتاب نے اس عبارت میں کفالہ کے لغوی اور شرعی معنی کو بیان کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ کفالہ کے لغوی معنی ہیں ملانا ضم کرنا، اسی سے ہے و کفّلها زکریا کہ حضرت زکریا نے حضرت مریم کو اپنی پرورش میں ملالیا یہاں بھی کفالہ کو ملانے کے معنی میں

استعمال کیا گیا ہے۔

شریعت میں کفالہ کی دو تعریفیں ہیں:

(۱) ضم الذمة إلى الذمة في المطالبة یعنی مطالبہ میں ایک ذمہ کو دوسرے ذمے کے ساتھ ملانا مثلاً پہلے کوئی چیز زید کے ذمے واجب ہو پھر کفالہ سے وہ چیز بکر کے ذمے واجب ہوجائے اور اسی سے اس کا مطالبہ ہو۔

(۲) دوسری تعریف ضم الذمة إلى الذمة في الدين یعنی دین میں ایک چیز ایک ذمے سے دوسرے ذمہ میں مل جائے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ ان دونوں تعریفوں میں سے پہلی تعریف اصح ہے اور اس اصحیت کی دو وجہیں ہیں:

۱۔ دوسری تعریف کے مطابق کفالہ کے لیے دین ضروری ہوگا اور اگر اصیل بری نہیں ہوا تو کفیل کے ذمے دو دین جمع ہوجائیں گے حالانکہ اس میں صرف ایک ہی دین ہوتا ہے۔

۲۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جس طرح مال کا کفالہ درست ہے اسی طرح نفس کا کفالہ بھی صحیح ہے اور کفالہ بالنفس چونکہ مال نہیں ہوتا اس لیے اس تعریف کے مطابق کفالہ بالنفس، کفالہ ہونے سے خارج ہوجائے گا حالانکہ کفالہ بالنفس بھی متحقق اور معتبر ہے۔

قَالَ الْكَفَالَةُ ضَرْبَانِ كَفَالَةٌ بِالنَّفْسِ وَكَفَالَةٌ بِالْمَالِ، فَالْكَفَالَةُ بِالنَّفْسِ جَائِزَةٌ وَالْمَضْمُوْنُ بِهَا إِحْضَارُ الْمَكْفُوْلِ بِهِ، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ لَا يَجُوْزُ، لِأَنَّهُ كَفَلَ بِمَا لَا يَقْدِرُ عَلٰى تَسْلِيْمِهِ، إِذْ لَا قُدْرَةَ لَهُ عَلٰى نَفْسِ الْمَكْفُوْلِ بِهِ، بِخِلَافِ الْكَفَالَةِ بِالْمَالِ، لِأَنَّ لَهُ وِلَايَةً عَلٰى مَالِ نَفْسِهِ، وَلَنَا قَوْلُهُ[1] عَلَیْہِ السَّلَامُ الزَّعِيْمُ غَارِمٌ، وَهٰذَا يُفِيْدُ مَشْرُوْعِيَّةَ الْكَفَالَةِ بِنَوْعَيْهَا، وَلِأَنَّهُ يَقْدِرُ عَلٰى تَسْلِيْمِهِ بِطَرِيْقِهِ بِأَنْ يَعْلَمَ الطَّالِبُ مَكَانَهُ فَيُخَلِّيْ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ، أَوْ يَسْتَعِيْنُ بِأَعْوَانِ الْقَاضِيْ فِيْ ذٰلِكَ، وَالْحَاجَةُ مَاسَّةٌ إِلَيْهِ وَقَدْ أَمْكَنَ تَحْقِيْقُهُ مَعْنَى الْكَفَالَةِ فِيْهِ وَهُوَ الضَّمُّ فِي الْمُطَالَبَةِ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ کفالہ کی دو قسمیں ہیں، کفالہ بالنفس اور کفالہ بالمال، چنانچہ کفالہ بالنفس جائز ہے اور اس کی وجہ سے مکفول بہ کو حاضر کرنا مضمون ہوتا ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ کفالہ بالنفس جائز نہیں ہے، کیونکہ کفیل نے ایسی چیز کی کفالت قبول کی ہے جسے سپرد کرنے پر وہ قادر نہیں ہے، کیونکہ مکفول بہ کے نفس پر اسے قدرت نہیں ہوتی۔ برخلاف کفالہ بالمال کے کیونکہ کفیل کو اپنے مال پر ولایت حاصل رہتی ہے۔ ہماری دلیل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے ''کفیل ضامن ہوتا ہے'' اور یہ فرمان دونوں قسموں میں کفالہ کی مشروعیت کا فائدہ دے رہا ہے اور اس لیے کہ کفیل اس طرح مکفول بہ کی سپردگی پر قادر ہے کہ وہ مکفول لہ کو اس کا پتا دے۔ اور مکفول بہ اور مکفول لہ کے درمیان تخلیہ کردے یا اس کے سلسلے میں قاضی کے معاونین سے مدد لے لے اور کفالہ بالنفس کی ضرورت پڑتی ہے اور اس میں کفالہ کے معنی کو ثابت کرنا ممکن بھی ہے اور وہ مطالبہ میں ذمے کا ملانا ہے۔

اللغات:

﴿ضرب﴾ قسم۔ ﴿إحضار﴾ حاضر کرنا، پیش کرنا۔ ﴿زعیم﴾ سردار، لیڈر، مراد: کفیل۔ ﴿غارم﴾ ذمہ دار، ضامن۔

﴿یستعین﴾ مدد طلب کرے۔ ﴿ماشیة﴾ داعی ہے (لفظاً: چھونے والی ہے)۔

تخریج:

❶ اخرجہ ابوداؤد فی کتاب البیوع باب فی تضمین العاریة، حدیث: ۳۵٦۵.

کفالت کی قسمیں:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ کفالہ کی دو قسمیں ہیں (۱) کفالہ بالنفس (۲) کفالہ بالمال اوران دونوں کا حکم یہ ہے کہ یہ دونوں کے دونوں جائز اور مشروع ہیں اور کفالہ بالنفس میں جس چیز کی کفالت ہوتی ہے وہ نفسِ مکفول بہ کو حاضر کرنا ہوتا ہے اور کفیل مکفول بہ کے نفس کو حاضر کر کے بری ہو جاتا ہے۔اس کے برخلاف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا فرمان یہ ہے کہ کفالہ بالنفس جائز نہیں ہے، کیونکہ کفالہ بالنفس میں کفیل ایسی چیز کو اپنے ذمے لیتا ہے جسے سپرد کرنے پر وہ قادر نہیں ہوتا ، اس لیے کہ کفیل کو مکفول بہ کے نفس پر کوئی ولایت نہیں ہوتی ، لہٰذا اس کو سپرد کرنے پر بھی قادر نہیں ہوگا ، حالانکہ صحتِ کفالہ کے لیے مکفولہ بہ کا مقدور التسلیم ہونا شرط ہے اوروہ یہاں معدوم ہے،اس لیے کفالہ بالنفس جائز نہیں ہے،اس کے برخلاف کمال بالمال درست اور جائز ہے، کیونکہ اس کا تعلق مال سے ہوتا ہے اور کفیل کو اپنے مال پر پوری ولایت اور مکمل قدرت حاصل ہوتی ہے اور وہ ہمہ وقت اس کی سپردگی پر قادر ہوتا ہے، اس لیے یہ درست اور جائز ہے۔

ولنا قوله الخ: جواز کفالہ پر ہماری دلیل یہ حدیث ہے " الزعیم غارم" اس میں زعیم بمعنی کفیل ہے اور حدیث پاک کا مفہوم یہ ہے کہ کفیل ضامن ہوتا ہے، اس حدیث سے ہمارا استدلال بایں معنی ہے کہ اس میں علی الاطلاق کفیل کو ضامن قرار دیا گیا ہے، لہٰذا یہ کفالہ کی دونوں قسموں کو شامل ہوگا اور کفالہ بالمال کی طرح کفالہ بالنفس بھی درست اور جائز ہوگا۔

ولأنه يقدر الخ: اس سلسلے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ کفیل نفسِ مکفول بہ کو بھی سپرد کرنے پر قادر ہوتا ہے بایں معنی کہ کفیل مکفول لہ کو مکفول بہ کا ٹھکانہ اور پتا بتادے اوران دونوں کے درمیان تخلیہ کردے یا اس طرح کہ کفیل قاضی کے معاونین کے ساتھ لیکر مکفول بنفسہ کو پکڑ والے اوراسے مکفول لہ کے سامنے حاضر کردے، اس طرح وہ اس کی تسلیم پر قادر ہو جائے اور کفالہ کی شرط یعنی قدرت علی التسلیم متحقق ہو جائے اور کفالہ درست ہو جائے ، لہٰذا اس صورت میں بھی کفالہ جائز ہی ہوگا اور عدم قدرت علی التسلیم کی وجہ سے اسے ناجائز قرار دینا درست نہیں ہے۔اس کے جواز کی تیسری دلیل یہ ہے کہ جس طرح کفالہ بالمال کی ضرورت پڑتی ہے اور وہ درست ہے اسی طرح کفالہ بالنفس کی بھی ضرورت پڑتی ہے لہٰذا وہ بھی درست اور جائز ہوگا۔اور پھر اس میں کفالہ کے معنی کو ثابت کرنا بھی ممکن ہے وہ اس طرح کہ جس طرح کفیل مطالبۂ مال میں اپنے ذمے کے ساتھ مکفول عنہ کا ذمہ ملا سکتا ہے اسی طرح مکفول بنفسہ کو حاضر کرنے کے مطالبے میں بھی وہ ضم اور الحاق کرسکتا ہے اس لیے کفالہ بالمال کی طرح کفالہ بالنفس کی بھی ضرورت متحقق ہے اور چونکہ کفالہ بالمال جائز ہے، لہٰذا کفالہ بالنفس بھی جائز ہوگا۔

قَالَ وَتَنْعَقِدُ إِذَا قَالَ تَكَفَّلْتُ بِنَفْسِ فُلَانٍ أَوْ بِرَقَبَتِهِ أَوْ بِرُوْحِهِ أَوْ بِجَسَدِهِ أَوْ بِرَأْسِهِ وَكَذَا بِبَدَنِهِ وَبِوَجْهِهِ، لِأَنَّ هٰذِهِ الْأَلْفَاظُ يُعَبَّرُ بِهَا عَنِ الْبَدَنِ إِمَّا حَقِيْقَةً أَوْ فَرْعًا عَلٰى مَا مَرَّ فِي الطَّلَاقِ، وَكَذَا إِذَا قَالَ بِنِصْفِهِ أَوْ بِثُلُثِهِ أَوْ

بِجُزْءٍ مِنْهُ، لِأَنَّ النَّفْسَ الْوَاحِدَةَ فِي حَقِّ الْكَفَالَةِ لَا تَتَجَزَّى فَكَانَ ذِكْرُ بَعْضِهَا شَائِعًا كَذِكْرِ كُلِّهَا بِخِلَافِ مَا إِذَا قَالَ تَكَفَّلْتُ بِيَدِ فُلَانٍ أَوْ بِرِجْلِهِ، لِأَنَّهُ لَا يُعَبَّرُ بِهِمَا عَنِ الْبَدَنِ حَتّٰى لَا يَصِحُّ إِضَافَةُ الطَّلَاقِ إِلَيْهِمَا وَفِيمَا تَقَدَّمَ يَصِحُّ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر کفیل نے یوں کہا کہ میں فلاں کے نفس کا یا اس کے رقبہ کا یا اسکی روح کا یا اس کے جسم کا یا اس کے سر کا کفیل ہوگیا تو کفالہ منعقد ہو جائے گا۔ اور اسی طرح (اس نے کہا کہ میں) اس کے بدن یا اس کے چہرے کا (کفیل ہوگیا) کیونکہ ان الفاظ سے پورے بدن کو تعبیر کیا جاتا ہے یہاں تو حقیقتاً یا عرفاً جیسا کہ کتاب الطلاق میں گزر چکا ہے۔ اور ایسے ہی جب اس نے کہا کہ میں نے اس کے نصف یا اس کے ثلث یا اس کے کسی جزء کی کفالت کی، کیونکہ کفالہ کے حق میں نفس واحدہ متجزی نہیں ہوتا، لہٰذا نفس کے جزء شائع کو ذکر کرنا پورے نفس کو ذکر کرنے کی طرح ہوگا۔

برخلاف اس صورت کے جب اس نے کہا کہ میں فلاں کے ہاتھ یا اس کے پاؤں کا کفیل ہوا، اس لیے کہ ان دونوں سے انسان کے بدن کو تعبیر نہیں کیا جاتا اسی لیے ان کی طرف طلاق کو منسوب کرنا صحیح نہیں ہے اور گزشتہ اعضاء میں صحیح ہے۔

اللغات:

﴿رقبة﴾ گردن۔ ﴿جسد﴾ جسم، جثہ۔ ﴿رأس﴾ سر۔ ﴿شائع﴾ پھیلا ہوا۔ ﴿يد﴾ ہاتھ۔ ﴿رجل﴾ ٹانگ۔

الفاظ کفالہ:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ہر وہ لفظ جس سے انسان کے پورے بدن کو تعبیر کیا جاتا ہے خواہ حقیقتاً تعبیر کیا جاتا ہو جیسے نفس، جسد اور روح وغیرہ جیسے الفاظ، اور خواہ عرفاً تعبیر کیا جاتا ہو جیسے رقبة، رأس اور وجه جیسے الفاظ ان میں سے ہر ہر لفظ سے کفالہ منعقد ہو جائے گا اور اگر کفیل **تكفلت بنفس فلان يا بجسد فلان يا بروح فلان يا برقبة فلان يا برأس فلان يا بوجه فلان** کہتا ہے تو اس کی طرف سے کفالہ کی قبولیت درست اور جائز ہے کیونکہ ان الفاظ سے پورے بدن انسانی کو تعبیر کیا جاتا ہے جیسا کہ کتاب الطلاق میں یہ مسئلہ پوری وضاحت کے ساتھ آچکا ہے کہ ان الفاظ سے طلاق واقع ہو جاتی ہے، لہٰذا کفالہ بھی ان سے منعقد ہو جائے گا۔

ایسے ہی اگر کفیل نے **تكفلت بنصف فلان يا بثلث فلان يا بجزء من فلان** کہا تو ان صورتوں میں بھی کفالہ منعقد ہو جائے گا، اس لیے کہ کفالہ کے حق میں نفس واحد میں تجزی نہیں ہوتی، لہٰذا جس طرح پورے نفس کو ذکر کرنے سے کفالہ منعقد ہو جاتا ہے اسی طرح نفس کے کسی جزء غیر معین کو ذکر کرنے سے بھی کفالہ منعقد ہو جائے گا۔

بخلاف ما إذا الخ: اگر کسی نے یوں کہا کہ میں فلاں کے ہاتھ یا اس کے پاؤں کا کفیل ہوا تو اس صورت میں کفالہ منعقد نہیں ہوگا، کیونکہ ہاتھ اور پاؤں کے ذریعے انسان کے پورے بدن کو تعبیر نہیں کیا جاتا اسی لیے ان کے ذریعے طلاق بھی واقع نہیں ہوتی، اس کے برخلاف لفظ نفس اور رقبۃ وغیرہ کی طرف طلاق کی نسبت کرنا درست ہے اور ان الفاظ سے طلاق واقع ہو جاتی ہے اس لیے ان سے کفالہ بھی منعقد ہو جائے گا۔

وَكَذَا إِذَا قَالَ ضَمِنْتُهُ لِأَنَّهُ تَصْرِيْحٌ بِمُوْجِبِهِ، أَوْقَالَ هُوَ عَلَيَّ لِأَنَّهُ صِيْغَةُ الْإِلْتِزَامِ أَوْقَالَ إِلَيَّ لِأَنَّهُ فِي مَعْنٰى عَلَيَّ فِيْ هٰذَا الْمَقَامِ، قَالَ ❶ الطَّيْلَا وَمَنْ تَرَكَ مَالاً فَلِوَرَثَتِهِ وَمَنْ تَرَكَ كَلًّا أَوْ عِيَالًا فَإِلَيَّ، وَكَذَا إِذَا قَالَ أَنَا زَعِيْمٌ بِهِ أَوْ قَبِيْلٌ، لِأَنَّ الزَّعَامَةَ هِيَ الْكَفَالَةُ وَقَدْ رَوَيْنَا فِيْهِ وَالْقَبِيْلُ هُوَالْكَفِيْلُ، وَلِهٰذَا سُمِّيَ الصِّطُّ قَبَالَةً، بِخِلَافِ مَاإِذَا قَالَ أَنَا ضَامِنٌ لِمَعْرِفَتِهِ، لِأَنَّهُ الْتَزَمَ الْمَعْرِفَةَ دُوْنَ الْمُطَالَبَةِ.

ترجمہ: اور ایسے ہی جب کفیل نے کہا میں اس کا ضامن ہوگیا، کیونکہ یہ موجب کفالہ کی تصریح ہے، یا کہا کہ وہ مجھ پر ہے، اس لیے کہ یہ صیغۂ التزام ہے۔ یا کہا کہ میری طرف ہے کیونکہ اس جگہ إلیّ علیّ کے معنی میں ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا جس نے مال چھوڑا وہ اس کے ورثاء کا ہے اور جس نے یتیم یا بچے چھوڑے وہ میری طرف ہیں۔ اور ایسے ہی اگر کہا میں اس کا زعیم ہوں یا قبیل ہوں، کیونکہ زعامۃ کفالت ہی ہے۔ اور اس سلسلے میں ہم حدیث روایت کر چکے ہیں اور قبیل ہی کفیل ہے، اسی وجہ سے چک کو قبالہ کہتے ہیں۔ برخلاف اس صورت کے جب یہ کہا میں اس کی شناخت کا ضامن ہوں، کیونکہ اس نے شناخت کا التزام کیا ہے نہ کہ مطالبے کا۔

اللغات:

﴿تصریح﴾ وضاحت کر دینا۔ ﴿موجب﴾ تقاضا، نتیجہ۔ ﴿التزام﴾ اپنے ذمے میں لینا۔ ﴿کلّ﴾ بوجھ۔ ﴿عیال﴾ زیر پرورش لوگ، بیوی بچے وغیرہ، کنبہ۔ ﴿زعیم﴾ سردار، مراد کفیل۔ ﴿صطّ﴾ چیک، ہنڈی۔

تخریج:

❶ اخرجہ البخاری فی کتاب الفرائض باب میراث الأسیر، حدیث: ٦٧٦٣.
و ابوداؤد فی کتاب الخراج باب فی ارزاق الذریۃ، حدیث: ٢٩٥٠.

الفاظ کفالہ:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کفیل نے ضمنتہ کا لفظ استعمال کیا تو اس سے بھی کفالہ منعقد ہوجائے گا، کیونکہ کفالہ کا موجب مکفول بہ کے استحضار کا ضمان ہے اور لفظ ضمنتہ سے چونکہ اس کی وضاحت ہو جارہی ہے، اس لیے اس سے کفالہ منعقد ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر کفیل نے ھو علیّ کہا تو اس سے بھی کفالہ منعقد ہوجائے گا، اس لیے کہ لفظ علیّ التزام کا صیغہ ہے اور کفالہ میں بھی چونکہ مطالبہ کا التزام ہوتا ہے، اس لیے اس لفظ سے بھی کفالہ منعقد ہوجائے گا۔

اور اگر علی کے بجائے کفیل نے إلیّ کہا تو اس سے بھی کفالہ منعقد ہوجائے گا، کیونکہ التزام وغیرہ کے مقامات میں لفظ إلیّ لفظ علیّ کے ہی معنی میں ہے اور لفظ علیّ سے کفالہ منعقد ہوجاتا ہے اس لیے لفظِ إلیّ سے بھی کفالہ منعقد ہوجائے گا۔ خود صاحب شریعت حضرت محمد ﷺ نے بھی ایک فرمان میں لفظ إلیّ کو علیّ کے معنی میں استعمال کیا ہے چنانچہ آپ نے فرمایا من ترك مالا فلو رثته و من ترك كلاّ أو عيالا فإليّ کہ جس شخص نے مال و دولت ورثے میں چھوڑی وہ تو اس کے ورثاء کا حق ہے البتہ جس نے یتیم اور قابل پرورش بچوں کو چھوڑا اور وہ مرگیا تو ان سب کی ذمے داری مجھ پر ہے اس حدیث پاک میں لفظ إلیّ علیّ کے معنی میں ہے۔

وکذا إذا قال الخ: فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے کہا کہ میں فلاں چیز کا زعیم ہوں تو اس سے بھی کفالہ منعقد ہو جائے گا، کیونکہ زعامۃ کفالۃ ہی کے معنی میں ہے جیسا کہ حدیث پاک میں الزعیم غارم سے زعیم بمعنی کفیل ہی مراد ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے أنا قبیل به کہا تو اس سے بھی کفالہ منعقد ہو جائے گا۔ کیونکہ قبیل بھی کفیل کے معنی میں ہے، اسی لیے لغت عرب میں چک اور دستاویز کو قبالہ کہتے ہیں کیونکہ چک اور دستاویز میں بھی التزام ہی ہوتا ہے اور کفالہ میں بھی التزام ہوتا ہے، اس لیے أنا قبیل سے بھی کفالہ منعقد ہو جائے گا۔

اس کے برخلاف اگر کسی نے أنا ضامن لمعرفته کہا تو اس سے کفالہ منعقد نہیں ہوگا، کیونکہ یہاں قائل نے معرفت اور شناخت کا التزام کیا ہے نہ کہ مطالبہ کا حالانکہ کفالہ التزام مطالبے کا نام ہے نہ کہ التزام معرفت کا۔

قَالَ فَإِنْ شُرِطَ فِي الْكَفَالَةِ بِالنَّفْسِ تَسْلِيْمُ الْمَكْفُوْلِ بِهِ فِي وَقْتٍ بِعَيْنِهِ لَزِمَهُ إِحْضَارُهُ إِذَا طَالَبَهُ فِي ذٰلِكَ الْوَقْتِ وَفَاءً بِمَا الْتَزَمَهُ، فَإِنْ أَحْضَرَهُ وَإِلَّا حَبَسَهُ الْحَاكِمُ لِامْتِنَاعِهِ عَنْ إِيْفَاءِ حَقٍّ مُسْتَحَقٍّ عَلَيْهِ وَلٰكِنْ لَا يَحْبِسُهُ أَوَّلُ مَرَّةٍ فَلَعَلَّهُ مَادَرٰى لِمَا ذَا يُدْعٰى، وَلَوْ غَابَ الْمَكْفُوْلُ بِنَفْسِهِ أَمْهَلَهُ الْحَاكِمُ مُدَّةَ ذِهَابِهِ وَمَجِيْئِهِ، فَإِنْ مَضَتْ وَلَمْ يَحْضُرْهُ يَحْبِسُهُ لِتَحَقُّقِ اِمْتِنَاعِهِ عَنْ إِيْفَاءِ الْحَقِّ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر کفالہ بالنفس میں کفول بہ کو معین وقت میں حاضر کرنے کی شرط لگائی گئی ہو تو اگر مکفول لہ اس وقت میں مطالبہ کرے تو کفیل پر اسے حاضر کرنا لازم ہے تاکہ وہ اس چیز کو پورا کرنے والا ہو جائے جس کا اس نے التزام کیا ہے، چنانچہ اگر وہ حاضر کردے تو ٹھیک ہے ورنہ حاکم اسے قید کردے گا کیونکہ وہ اپنے اوپر واجب شدہ حق کی ادائیگی سے رک گیا ہے، لیکن حاکم اسے پہلی ہی مرتبہ قید نہیں کرے گا اس لیے کہ شاید اسے یہ نہ معلوم ہو کہ کیوں بلایا گیا ہے۔

اور اگر مکفول بنفسہ غائب ہو جائے تو حاکم کفیل کو آمد و رفت کی مدت تک مہلت دے گا، پھر اگر مدت گزر گئی اور کفیل اسے حاضر نہیں کرسکا تو حاکم اسے قید کردے گا اس لیے کہ حق اداء کرنے سے اس کا رکنا متحقق ہو گیا ہے۔

اللغات:

﴿تسلیم﴾ سپرد کرنا۔ ﴿إحضار﴾ موجود کرنا، پیش کرنا۔ ﴿وفاء﴾ پورا کرنا، مکمل ادا کرنا۔ ﴿إیفاء﴾ پورا کروانا۔ ﴿لایحبس﴾ نہیں قید کرے گا۔ ﴿مادری﴾ نہیں جانتا۔ ﴿یدعٰی﴾ بلایا گیا ہے۔ ﴿أمهله﴾ اس کو مہلت دے۔ ﴿مضت﴾ گزر گئی۔

کفالت بالنفس کی توقیت:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کفالہ بالنفس میں کسی معین مدت تک مکفول بنفسہ کو سپرد کرنے کی شرط لگائی گئی اور پھر اس مدت میں مکفول لہ نے کفیل سے مکفول بہ کا مطالبہ کیا تو کفیل پر اپنے وعدے کے مطابق مکفول بہ کو حاضر کرنا ضروری ہے تاکہ وہ اپنا وعدہ پورا کر کے اپنے ذمے سے بری ہو جائے۔ اور اگر کفیل آئیں بائیں کرے اور اس مدت میں مکفول بہ کو حاضر نہ کرے تو پھر اس معاملے

کو حاکم کے دربار میں لیجایا جائے اور حاکم کفیل سے صورت حال کی تفتیش کرے اور بلانے کے ساتھ ہی اسے حوالات میں نہ ڈالدے، کیونکہ ہوسکتا ہے کفیل کو طلب کیے جانے کی وجہ ہی معلوم نہ ہو، اس لیے فوراً کفیل کو قید نہیں کیا جائے گا ہاں جب طلب اور مطالبہ کے بعد کفیل مکفول بہ کو حاضر نہ کرے تو اب اسے قید کیا جائے گا کیونکہ وہ ایک واجب حق کی ادائیگی سے رک گیا ہے اور حق واجب کی ادائیگی سے رکنا ظلم ہے اور ظلم کی سزا جیل ہے۔

ولو غاب المکفول الخ: فرماتے ہیں کہ اگر مکفول بنفسہ غائب ہو جائے اور اس کا ٹھکانہ معلوم ہو تو مدت معینہ میں کفیل پر اسے حاضر کرنا ضروری نہیں ہے، بلکہ حاکم اسے اتنی مہلت دے کہ وہ مکفول بنفسہ کے پاس جا کر اسے واپس لے آئے چنانچہ اگر وہ ایسا کر دیتا ہے یعنی اسے حاضر کر دیتا ہے تو ٹھیک ہے ورنہ پھر اسے حاکم قید کر دے گا۔ کیونکہ اب بھی اس کی طرف سے حق واجب کی ادائیگی سے رکنا متحقق ہوگیا ہے، ہاں اگر مکفول بنفسہ کا کوئی ٹھکانہ معلوم نہ ہو تو اس صورت میں کفیل کے ذمے سے اسے حاضر کرنا ساقط ہو جائے گا اور جب ٹھکانہ اور پتا معلوم ہوگا تبھی تو وہ اسے حاضر کرے گا۔

قَالَ وَكَذَا ارْتَدَّ وَالْعِيَاذُ بِاللّٰهِ وَلَحِقَ بِدَارِ الْحَرْبِ، وَهٰذَا لِأَنَّهُ عَاجِزٌ فِي الْمُدَّةِ فَيُنْظَرُ كَالَّذِيْ أُعْسِرَ وَلَوْ سَلَّمَهُ قَبْلَ ذٰلِكَ بَرِئَ، لِأَنَّ الْأَجَلَ حَقُّهُ فَيَمْلِكُ إِسْقَاطَهُ كَمَا فِي الدَّيْنِ الْمُؤَجَّلِ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ ایسے ہی اگر مکفول بنفسہ (نعوذ باللہ) مرتد ہو کر دارالحرب میں چلا جائے، اور یہ اس وجہ سے کہ کفیل اتنی مدت میں عاجز ہے، لہٰذا اسے مہلت دی جائے گی جیسے وہ شخص جو تنگدست ہوگیا ہو، اور اگر کفیل نے وقت مقررہ سے پہلے مکفول بنفسہ کو سپرد کر دیا تو وہ بری ہو جائے گا، کیونکہ میعاد اس کا حق ہے لہٰذا وہ اسے ساقط کرنے کا مالک ہے جیسے ادھار قرضہ میں ہوتا ہے۔

اللغات:

﴿لحق﴾ جاملا۔ ﴿أعسر﴾ غریب ہوگیا۔ ﴿سلّم﴾ پیش کر دیا، سپرد کر دیا۔ ﴿أجل﴾ مدت مقررہ، میعاد۔
﴿إسقاط﴾ گرانا۔

مکفول بنفسہ کا ارتداد:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر مکفول بنفسہ نعوذ باللہ مرتد ہو کر دارالحرب چلا گیا اور اسے وہاں سے واپس لانے کی کوئی صورت نہ ہو تو اس صورت میں بھی کفیل سے احضار کا مطالبہ اور مواخذہ ساقط ہو جائے گا، کیونکہ اس کے دارالحرب چلے جانے کی وجہ سے کفیل اس کے حاضر کرنے سے عاجز ہوگیا ہے، لہٰذا جس طرح مفلس مقروض کو مہلت دی جاتی ہے اسی طرح اسے بھی مہلت دی جائے گی، اور اگر وقت مقررہ سے پہلے ہی کفیل مکفول بہ کو حاضر کر دے یا مکفول لہ کے سپرد کر دے تو یہ درست ہے اور وہ بری الذمہ ہو جائے گا، کیونکہ میعاد اسی کا حق ہے، لہٰذا اسے اسقاطِ میعاد کا بھی حق ہوگا، جیسے میعادی قرضے میں اگر وقت مقررہ سے پہلے مقروض قرض اداء کر دیتا ہے تو وہ بھی بری الذمہ ہو جاتا ہے، اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی کفیل وقت مقررہ سے پہلے مکفول بنفسہ کو حاضر کر کے بری الذمہ ہو جائے گا۔

قَالَ وَإِذَا أَحْضَرَهُ وَسَلَّمَهُ فِي مَكَانٍ يَقْدِرِ الْمَكْفُوْلُ لَهُ أَنْ يُخَاصِمَهُ فِيْهِ مِثْلَ أَنْ يَكُوْنَ فِيْ مِصْرٍ بَرِئَ الْكَفِيْلُ مِنَ الْكَفَالَةِ، لِأَنَّهُ أَتَى بِمَا الْتَزَمَهُ وَحَصَلَ الْمَقْصُوْدُ بِهِ، وَهٰذَا لِأَنَّهُ مَا الْتَزَمَ التَّسْلِيْمَ إِلَّا مَرَّةً.

ترجمہ: اور اگر کفیل نے مکفول بنفسہ کو ایسی جگہ حاضر کر کے سپرد کیا جہاں مکفول لہ اس کے ساتھ مخاصمت پر قادر ہو مثلاً وہ شہر میں ہو تو کفیل کفالہ سے بری ہو جائے گا، کیونکہ اس نے جس چیز کا التزام کیا تھا اسے؟ پورا کر دیا اور اس سے مقصود حاصل ہو گیا۔ اور یہ اس وجہ سے ہے کہ اس نے صرف ایک ہی مرتبہ سپرد کرنے کا التزام کیا تھا۔

اللغات:

﴿أحضره﴾ اس کو پیش کر دیا۔ ﴿مصر﴾ شہر۔ ﴿التزم﴾ اپنے ذمے لیا ہے۔

کفیل کی سبک دوشی:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کفیل نے ایسی جگہ مکفول بنفسہ کو حاضر کر کے مکفول لہ کے سپرد کیا جہاں مکفول لہ کے لیے محاکمہ اور مخاصمہ کرنا ممکن تھا مثلاً وہ شہر میں تھا اور اسی جگہ کفیل نے سپرد کر دیا تو اس صورت میں کفیل بری الذمہ ہو جائے گا اور کفالہ اداء ہو جائے گا، کیونکہ کفیل نے جس چیز کا التزام کیا تھا یعنی احضار مکفول بنفسہ اسے اس نے اداء کر دیا اور چونکہ شہر میں اداء کیا ہے جہاں قاضی اور حاکم رہتے ہیں، اس لیے مخاصمہ بھی آسان ہو گیا اور مقصود کفالہ بھی حاصل ہو گیا، لہٰذا اب کفیل کی براءت میں کسی بھی طرح کا کوئی شبہ نہیں ہے۔

وَإِذَا كَفَلَ عَلَى أَنْ يُسَلِّمَهُ فِيْ مَجْلِسِ الْقَاضِيْ فَسَلَّمَهُ فِي السُّوْقِ بَرِئَ لِحُصُوْلِ الْمَقْصُوْدِ، وَقِيْلَ فِيْ زَمَانِنَا لَا يَبْرَأُ، لِأَنَّ الظَّاهِرَ الْمُعَاوَنَةُ عَلَى الْإِمْتِنَاعِ لَا عَلَى الْإِحْضَارِ فَكَانَ التَّقْيِيْدُ مُفِيْدًا.

ترجمہ: اور اگر اس شرط پر کوئی کفیل ہوا کہ وہ مکفول بنفسہ کو قاضی کی مجلس میں سپرد کرے گا پھر اس نے بازار میں اسے سپرد کیا تو بری ہو جائے گا، کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا ہے۔ اور کہا گیا کہ ہمارے زمانے میں بری نہیں ہوگا، کیونکہ ظاہر ہے کہ لوگ اسے چھڑانے پر معاونت کریں گے نہ کہ اسے حاضر کرنے پر، اس لیے قید لگانا مفید ہوگا۔

اللغات:

﴿كفل﴾ ذمہ داری لی۔ ﴿سوق﴾ بازار۔ ﴿امتناع﴾ رکنا۔ ﴿تقييد﴾ مقید کرنا۔

قاضی کی مجلس میں حاضر کرنے کے ذمہ دار کی عہدہ برآمد:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اس شرط پر کسی مکفول بنفسہ کا کفیل ہوا کہ وہ اسے قاضی کی مجلس میں حاضر کر کے سپرد کرے گا، لیکن پھر اس نے بازار میں اسے مکفول لہ کے حوالے کیا تو کفیل کی براءت کے سلسلے میں دو قول ہیں (۱) کفیل بری ہو جائے گا، کیونکہ بازار میں سپرد کرنے سے مکفول لہ کا مقصد یعنی قدرت علی المخاصمہ حاصل ہو چکا ہے، اس لیے کفیل بری ہو جائے گا (۲) دوسرا قول یہ

ہے کہ ہمارے زمانے میں (مراد صاحب کتاب کا زمانہ ہے) مجلسِ قاضی کی قید لگانے کے بعد بازار میں سپرد کرنے سے کفیل بری نہیں ہوگا، کیونکہ آج کل فسق وفجور اور فتنہ وفساد کا زمانہ ہے اور اگر مکفول بنفسہ نے اپنی مظلومیت کا اظہار کر دیا تو ظاہر ہے کہ لوگ اس کے حمایتی بن جائیں گے اور سب کے سب آنکھ بند کر کے اس کو چھڑانے میں لگ جائیں گے اور مکفول لہ کی ایک نہ سنیں گے، بلکہ بہت ممکن ہے کہ کچھ اوباش لوگ اسے دو چار طمانچہ رسید کر دیں، لہٰذا اس حوالے سے مجلسِ قاضی کی قید لگانا مفید ہوگا اور جب قید لگانا مفید ہوگا تو مجلس کے علاوہ میں سپرد کرنے سے وہ بری نہیں ہوگا۔

وَإِنْ سَلَّمَهُ فِيْ بَرِّيَةٍ لَمْ يَبْرَأْ لِأَنَّهُ لَايَقْدِرُ عَلَى الْمُخَاصَمَةِ فِيْهَا فَلَمْ يَحْصُلِ الْمَقْصُوْدُ، وَكَذَا إِذَا سَلَّمَهُ فِيْ سَوَادٍ لِعَدَمِ قَاضٍ يَفْصُلُ الْحُكْمُ فِيْهِ، وَلَوْ سَلَّمَ فِيْ مِصْرٍ آخَرَ غَيْرَ الْمِصْرِ الَّذِيْ كَفَلَ فِيْهِ بَرِئَ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ لِلْقُدْرَةِ عَلَى الْمُخَاصَمَةِ فِيْهِ، وَعِنْدَهُمَا لَا يَبْرَأُ، لِأَنَّهُ قَدْ يَكُوْنُ شُهُوْدُهُ فِيْمَا عَيَّنَهُ، وَلَوْ سَلَّمَهُ فِي السِّجْنِ وَقَدْ حَبَسَهُ غَيْرُ الطَّالِبِ لَا يَبْرَأُ، لِأَنَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلَى الْمُخَاصَمَةِ.

ترجمہ: اور اگر کفیل نے مکفول بنفسہ کو کسی جنگل میں سپرد کیا تو وہ بری نہیں ہوگا، کیونکہ مکفول لہ جنگل میں مخاصمت پر قادر نہیں ہے اس لیے مقصود حاصل نہیں ہوا۔ اور ایسے ہی جب کسی دیہات میں سپرد کیا، کیونکہ دیہات میں حکم نافذ کرنے والا کوئی قاضی نہیں ہوتا۔ اور اگر کفیل ہونے والے شہر کے علاوہ کسی دوسرے شہر میں سپرد کیا تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں بری ہو جائے گا، کیونکہ شہر میں مخاصمت کی قدرت موجود ہے اور حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں بری نہیں ہوگا، کیونکہ کبھی کبھی مکفول لہ کے گواہ اسی شہر میں ہوتے ہیں جسے اس نے متعین کیا تھا۔

اور اگر کفیل نے مکفول بنفسہ کو قید خانے میں سپرد کیا اور اسے مکفول لہ کے علاوہ نے قید کیا ہے تو بھی وہ بری نہیں ہوگا، کیونکہ مکفول لہ مخاصمہ پر قادر نہیں ہے۔

اللغات:

﴿سلّم﴾ سپرد کرنا۔ ﴿برية﴾ جنگل۔ ﴿مخاصمة﴾ جھگڑا کرنا۔ ﴿سواد﴾ آبادی۔ ﴿مصر﴾ شہر۔ ﴿سجن﴾ قید خانہ۔ ﴿حبسه﴾ اس کو قید کیا ہو۔

کسی جنگل میں سپرداری سے عہدہ برآ ہونا:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کفیل نے مکفول بنفسہ کو کسی جنگل میں سپرد کیا یا کسی دیہات میں سپرد کیا تو ان دونوں صورتوں میں کفیل اپنے ذمے سے فارغ نہیں ہوگا، کیونکہ جنگل میں مکفول لہ کفیل سے مخاصمت نہیں کر سکتا اور ظاہر ہے کہ جب وہ مخاصمت نہیں کر سکتا تو کفالہ کا مقصود حاصل نہیں ہوگا، اسی طرح دیہات میں سپرد کرنے سے بھی مقصود حاصل نہیں ہوگا، کیونکہ دیہات میں حکم نافذ کرنے والا کوئی قاضی نہیں ہوتا اس لیے وہاں بھی مخاصمہ نہیں ہو سکتا، لہٰذا ان دونوں جگہ سپرد کرنے سے کفیل بری نہیں ہوگا۔

ولو سلّم الخ: اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کفالہ بستی میں منعقد ہوا تھا اور کفیل نے مکفول بنفسہ کو لکھنؤ میں سپرد کیا تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ

کے یہاں کفیل بری ہو جائے گا اور حضرات صاحبینؒ کے یہاں بری نہیں ہوگا، امام اعظم رالیٹیلیہ کی دلیل یہ ہے کہ کفالہ سے مکفول لہ کا مقصد قدرت علی المخاصمہ ہے اور یہ چیز ہر شہر میں ممکن ہے اس لیے اگر کفیل نے عقد کفالہ کے علاوہ کسی دوسرے شہر میں مکفول بنفسہ کو سپرد کیا تو وہ بری ہو جائے گا۔

حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کی دلیل یہ ہے کہ کبھی کبھی مکفول لہ کے گواہ اسی شہر میں ہوتے ہیں جس شہر کو وہ متعین کرتا ہے اور دوسرے شہر میں گواہوں کا ملنا مشکل ہوتا ہے، اس لیے اس حوالے سے متعین کردہ شہر میں مکفول بنفسہ کو سپرد کرنا ضروری ہے اور اگر اس نے دوسرے شہر میں سپرد کیا تو وہ بری نہیں ہوگا۔

ولو سلّمه الخ: فرماتے ہیں کہ اگر کفیل نے مکفول بنفسہ کو قید خانے میں سپرد کیا اور مکفول بنفسہ کی گرفتاری طالب یعنی مکفول لہ کے علاوہ کسی دوسرے کی وجہ سے ہوئی ہے تو اس صورت میں بھی کفیل بری نہیں ہوگا، کیونکہ یہاں بھی کفالہ کا مقصود حاصل نہیں ہوگا، اس لیے مکفول لہ جیل میں مخاصمت نہیں کرسکتا، لہٰذا جیل میں سپرد کرنے سے کفیل بری نہیں ہوگا۔

قَالَ وَإِذَا مَاتَ الْمَكْفُوْلُ بِهٖ بَرِئَ الْكَفِيْلُ بِالنَّفْسِ مِنَ الْكَفَالَةِ، لِأَنَّهٗ عَجِزَ عَنْ إِحْضَارِهٖ، وَلِأَنَّهٗ سَقَطَ الْحُضُوْرُ عَنِ الْأَصِيْلِ فَيَسْقُطُ الْإِحْضَارُ بِهٖ عَنِ الْكَفِيْلِ، وَكَذَا إِذَا مَاتَ الْكَفِيْلُ، لِأَنَّهٗ لَمْ يَبْقَ قَادِرًا عَلٰى تَسْلِيْمِ الْمَكْفُوْلِ بِنَفْسِهٖ، وَمَالِهٖ لَا يَصْلَحُ لِإِيْفَاءِ هٰذَا الْوَاجِبِ، بِخِلَافِ الْكَفِيْلِ بِالْمَالِ، وَلَوْ مَاتَ الْمَكْفُوْلُ لَهٗ فَلِلْوَصِيِّ أَنْ يُطَالِبَ الْكَفِيْلَ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فَلِوَارِثِهٖ لِقِيَامِهٖ مَقَامَ الْمَيِّتِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر مکفول بہ مرجائے تو کفیل بالنفس کفالہ سے بری ہو جائے گا کیونکہ کفیل اسے حاضر کرنے سے عاجز ہوگیا اور اس لیے کہ اصیل سے حاضر ہونا ساقط ہوگیا، لہٰذا کفیل سے اسے حاضر کرنا بھی ساقط ہو جائے گا۔ اور ایسے ہی جب کفیل مرجائے کیونکہ وہ مکفول بنفسہ کو سپرد کرنے پر قادر نہیں رہا اور اس کا مال اس واجب کو اداء کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔

برخلاف کفیل بالمال کے۔ اور اگر مکفول لہ مرجائے تو وصی کو کفیل سے مطالبہ کرنے کا حق ہے۔ اور اگر وصی نہ ہو تو اس کے وارث کے لیے یہ حق ہے، کیونکہ وارث میت کے قائم مقام ہوتا ہے۔

اللغات:

﴿عجز﴾ لاچار ہوگیا۔ ﴿إحضار﴾ پیش کرنا۔ ﴿إیفاء﴾ ادا کرنا۔

مکفول بہ کی موت:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر مکفول بہ مرجائے تو کفیل کفالہ سے بری ہو جائے گا۔ اور اب اس پر سے مکفول بہ کو حاضر کرنے کی ذمہ داری ساقط ہو جائے گی، کیونکہ مکفول بہ کے مرنے سے کفیل اس کے سپرد کرنے سے عاجز ہوگیا ہے اور موت کی وجہ سے خود مکفول بہ سے حاضر ہونا ساقط ہوگیا ہے لہٰذا اسے حاضر کرنا بھی ساقط ہو جائے گا۔

و کذا إذامات الخ: فرماتے ہیں کہ اگر کفیل مرجائے تو بھی مکفول بہ کو حاضر کرنے کی ذمہ داری ساقط ہو جائے گی، کیونکہ

مرنے کی وجہ سے وہ مکفول بنفسہ کو سپرد کرنے پر قادر نہیں رہا اس لیے اس صورت میں بھی اس کے احضار کا حکم ساقط ہو جائے گا۔ رہا یہ سوال کہ کفیل کی موت کے بعد اسکا مال تو موجود ہے اور اس سے کفالہ اداء کرنا چاہئے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کفالہ کفالہ بالنفس ہے اور مال کفالہ بالنفس کے قائم مقام نہیں ہوسکتا، کیونکہ کفیل نے مکفول بنفسہ کے احضار کی کفالت قبول کی ہے نہ کہ مال کی اور پھر مال نفس کا نائب بھی نہیں ہوسکتا، کیونکہ نفس اور مال میں تضاد ہے، اس لیے کفیل مرحوم کی موت کے بعد اس کے مال سے مکفول بنفسہ کو حاضر کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے۔

بخلاف الکفیل الخ: فرماتے ہیں کہ اگر کفیل نے کفالہ بالنفس کے علاوہ کفالہ بالمال کی کفالت قبول کی تھی تو اس کی موت کے بعد کفالہ ساقط نہیں ہوگا، کیونکہ یہ مال کفالہ ہے، لہٰذا مرحوم کفیل کے مال سے کفالہ بالمال ادا کیا جائے گا، اور اگر مکفول لہ مر گیا ہو تو اس صورت میں اس کا وصی یا اس کا وارث اس کے قائم مقام ہوگا اور وہی مکفول لہ کی جگہ کفیل سے احضار مکفول بہ کا مطالبہ کریگا۔

قَالَ وَمَنْ كَفَّلَ بِنَفْسِ اٰخَرَ وَلَمْ يَقُلْ إِذَادَفَعْتُ إِلَيْكَ فَأَنَا بَرِيْئٌ فَدَفَعَهُ إِلَيْهِ فَهُوَبَرِيْئٌ لِأَنَّهُ مُوْجِبُ التَّصَرُّفِ فَيَثْبُتُ بِدُوْنِ التَّنْصِيْصِ عَلَيْهِ، وَلَا يُشْتَرَطُ قَبُوْلُ الطَّالِبِ التَّسْلِيْمَ كَمَا فِيْ قَضَاءِ الدَّيْنِ، وَلَوْ سَلَّمَ الْمَكْفُوْلُ بِهٖ نَفْسَهُ مِنْ كَفَالَتِهٖ صَحَّ، لِأَنَّهُ مُطَالَبٌ بِالْخُصُوْمَةِ فَكَانَ لَهُ وِلَايَةُ الدَّفْعِ، وَكَذَا إِذَا سَلَّمَهُ إِلَيْهِ وَكِيْلُ الْكَفِيْلِ أَوْرَسُوْلُهُ لِقِيَامِهِمَا مَقَامَهُ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ جو شخص دوسرے کے نفس کا کفیل ہوا اور یہ نہیں کہا کہ جب میں تجھے دیدوں تو میں بری ہوں پھر اس نے مکفول بنفسہ کو مکفول لہ کے سپرد کر دیا تو وہ بری ہے، کیونکہ بری ہونا تصرف کا موجب ہے، لہٰذا صراحت کیے بغیر بری ہونا ثابت ہو جائے گا۔ اور مکفول لہ کا تسلیم کو قبول کرنا شرط نہیں ہے جیسے ادائے قرض میں ہے اور اگر کفیل کی کفالت کی وجہ سے مکفول لہ نے اپنے آپ کو سپرد کر دیا تو صحیح ہے، اس لیے کہ اس سے بھی خصومت کا مطالبہ کیا جاتا ہے لہٰذا اسے بھی ولایت دفع حاصل ہوگی۔

اور ایسے ہی جب مکفول بہ کو کفیل کے وکیل یا اس کے قاصد نے مکفول لہ کے سپرد کیا، اس لیے کہ وہ دونوں کفیل کے قائم مقام ہیں۔

اللغاتْ:

﴿موجب﴾ سبب، مقتضی۔ ﴿تنصیص﴾ لفظوں میں وضاحت سے بیان کرنا۔ ﴿تسلیم﴾ سپرد کرنا۔ ﴿دین﴾ قرض۔ ﴿رسول﴾ قاصد، پیغام بر۔

کفالت بالنفس میں سبکدوشی کی ایک صورت:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی کے لیے دوسرے کے نفس کو سپرد کرنیکی کفالت کی لیکن مکفول لہ سے یہ نہیں کہا کہ جب میں فلاں کو تیرے سپرد کروں گا تو کفالہ سے بری ہو جاؤں گا اور پھر اس نے مکفول بنفسہ کو مکفول لہ کے سپرد کر دیا تو وہ بری ہو جائے گا، کیونکہ بری ہونا بوقت تسلیم کفالہ کا موجب ہے اور ظاہر ہے کہ جب تصرف پایا گیا تو اس کا موجب بھی ثابت ہوگا خواہ اس

کی وضاحت کی جائے یا نہ کی جائے، جیسے عقد بیع میں شراء کا موجب ثبوت ملک ہے لہذا جب بھی شراء پایا جائے گا اس وقت اس کا موجب یعنی ثبوتِ ملک کا ثبوت ہوگا، خواہ عاقدین اس کی وضاحت کریں یا نہ کریں۔

اسی طرح بری ہونے کے لیے طالب یعنی مکفول لہ کا تسلیم مکفول بنفسہ کو قبول کرنا بھی ضروری نہیں ہے، بلکہ جب بھی کفیل مکفول بہ کو سپرد کرے گا اور کوئی چیز مانع قبضہ نہیں ہوگی تو وہ بری ہوجائے گا خواہ مکفول لہ اسے قبول کرے یا نہ کرے۔ جیسے ادائے دین میں ہوتا ہے کہ جب قرض دار نے قرض خواہ کا قرضہ اداء کردیا اور وہاں مانع قبضہ نہیں تھا تو اس صورت میں وہ بری ہوجائے گا خواہ قرض خواہ اسے قبول کرے یا نہ کرے، اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی مکفول بنفسہ کو سپرد کرنے سے کفیل بری ہوجائے گا خواہ مکفول لہ اسے قبول کرے یا نہ کرے۔

ولو سلّم الخ: اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر مکفول بنفسہ خود سپردگی کردے اور کفیل کے بغیر یہ کہہ کر اپنے آپ کو مکفول لہ کے سپرد کردے کہ میں کفیل کی طرف سے سپردگی کررہا ہوں تو اس صورت میں بھی کفیل بری ہوجائے گا، کیونکہ جس طرح کفیل سے تسلیم کا مطالبہ کیا جاتا ہے اسی طرح مکفول بہ سے بھی اس کا مطالبہ کیا جاتا ہے، لہذا جب وہ مطالب ہے تو اسے سپرد کرنے اور اپنے آپ کو مکفول لہ کی تحویل میں دینے کا بھی حق ہوگا اور اس کی خود سپردگی سے کفیل بری ہوجائے گا۔

یہاں یہ بات ذہن میں رہے کہ مکفول بنفسہ کی خود سپردگی سے اسی صورت میں کفیل بری ہوگا جب وہ یہ کہہ کر اپنے آپ کو سپرد کرے کہ میں کفیل کی طرف سے سپردگی کررہا ہوں کیونکہ اس پر دو وجہوں سے سپردگی واجب ہے (۱) اپنی طرف سے (۲) کفیل کی طرف سے، لہذا جب تک وہ جہت تسلیم کو متعین نہیں کرے گا اس وقت اس کی تسلیم کو کفیل کی طرف سے تسلیم نہیں شمار کیا جائے گا۔ (عنایہ و بنایہ)

و کذا إذا الخ: فرماتے ہیں کہ اگر کفیل کے وکیل یا اس کے قاصد نے مکفول بنفسہ کو مکفول لہ کے سپرد کردیا تو اس صورت میں بھی کفیل بری الذمہ ہوجائے گا، کیونکہ یہ دونوں کفیل کے نائب اور اس کے قائم مقام ہیں اور نائب کا فعل اصل کا فعل شمار ہوتا ہے، اس لیے نائب کی تسلیم بھی اصل کی تسلیم شمار ہوگی اور اس سے بھی کفیل بری ہوجائے گا۔

قَالَ فَإِنْ تَكَفَّلَ بِنَفْسِهِ عَلٰى أَنَّهُ إِنْ لَمْ يُوَافِ بِهٖ إِلٰى وَقْتِ كَذَا فَهُوَ ضَامِنٌ لِمَا عَلَيْهِ وَهُوَ أَلْفٌ فَلَمْ يَحْضُرْهُ إِلٰى ذٰلِكَ الْوَقْتِ لَزِمَهُ ضَمَانُ الْمَالِ، لِأَنَّ الْكَفَالَةَ بِالْمَالِ مُعَلَّقَةٌ بِشَرْطِ عَدَمِ الْمُوَافَاةِ، وَهٰذَا التَّعْلِيْقُ صَحِيْحٌ، فَإِذَا وُجِدَ الشَّرْطُ لَزِمَهُ الْمَالُ وَلَا يَبْرَأُ عَنِ الْكَفَالَةِ بِنَفْسِهٖ، إِذْ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا لِلتَّوَثُّقِ، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ لَا تَصِحُّ هٰذِهِ الْكَفَالَةُ، لِأَنَّهُ تَعْلِيْقُ سَبَبِ وُجُوْبِ الْمَالِ بِالْخَطَرِ فَأَشْبَهَ الْبَيْعَ، وَلَنَا أَنَّهُ يُشْبِهُ الْبَيْعَ وَيُشْبِهُ النَّذْرَ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ الْتِزَامٌ فَقُلْنَا لَايَصِحُّ تَعْلِيْقُهُ بِمُطْلَقِ الشَّرْطِ كَهُبُوْبِ الرِّيْحِ وَنَحْوِهٖ وَيَصِحُّ بِشَرْطٍ مُتَعَارِفٍ عَمَلًا بِالشَّبَهَيْنِ، وَالتَّعْلِيْقُ بِعَدَمِ الْمُوَافَاةِ مُتَعَارِفٌ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اس شرط پر کسی کے نفس کا کفیل ہوا کہ اگر فلاں وقت میں اسے پورا نہ کرسکا تو وہ اس چیز کا

ضامن ہوگا جو مکفول بنفسہ پر ہے اور وہ ہزار درہم ہیں پھر وہ اس وقت میں اسے حاضر نہ کرسکا تو اس پر مال کا ضمان لازم ہے، کیونکہ کفالہ بالمال مکفول بنفسہ کو حاضر نہ کرنے کی شرط پر معلق ہے اور یہ تعلیق صحیح ہے، لہٰذا جب شرط پائی جائے گی تو کفیل پر مال لازم ہوگا اور وہ کفالہ بالنفس سے بری نہیں ہوگا، کیونکہ کفالہ کی وجہ سے کفیل پر مال کا وجوب کفالہ بالنفس کے منافی نہیں ہے، اس لیے کہ دونوں کے دونوں اعتماد کے لیے ہوتے ہیں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ کفالہ صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ یہ وجوبِ مال کے سبب کو امر متردد پر معلق کرنا ہے لہٰذا یہ بیع کے مشابہ ہوگیا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ بیع کے بھی مشابہ ہے اور نذر کے بھی مشابہ ہے اس حیثیت سے کہ وہ لازم کرنا ہے اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ مطلق شرط پر اسے معلق کرنا صحیح نہیں ہے جیسے ہوا چلنا وغیرہ (جیسی شرط) البتہ شرط متعارف پر معلق کرنا صحیح ہے تا کہ دونوں مشابہتوں پر عمل ہوجائے اور عدم موافات کی شرط پر معلق کرنا متعارف ہے۔

اللغاتُ:

﴿لم یواف به﴾ اس کو پورا نہ کیا۔ ﴿ألف﴾ ایک ہزار۔ ﴿توثّق﴾ اعتماد کرنا، بھروسہ کرنا۔ ﴿إلتزام﴾ اپنے ذمے لینا۔ ﴿هبوب﴾ چلنا، ہوا کا گزرنا۔ ﴿ریح﴾ ہوا۔

کفالت بالنفس والمال:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کے لیے کفیل بالنفس ہوا اور ساتھ میں یہ شرط بھی لگادی کہ اگر میں فلاں وقت تک مکفول بنفسہ کو حاضر نہ کرسکا تو مکفول لہ کے جو کچھ مکفول بنفسہ پر واجب ہیں، میں اس کا ضامن ہوں اور اسے اداء کرنے کا ذمہ دار ہوں اور اتفاق سے وقت مقررہ میں کفیل مکفول لہ بنفسہ کو حاضر نہ کرسکا تو اب اس کا حکم یہ ہے کہ کفیل پر اتنے مال کی ادائیگی واجب ہے جو کہ مکفول بنفسہ پر مکفول لہ کے واجب ہیں، مثلاً اگر مکفول بنفسہ پر مکفول لہ کے ایک ہزار دراہم واجب ہیں تو وقت مقررہ میں مکفول بنفسہ کو حاضر نہ کرسکنے کی وجہ سے کفیل پر اس ایک ہزار درہم کی ادائیگی واجب ہوگی کیونکہ یہاں کفالہ کو حاضر نہ کرنے کی صورت میں مال پر معلق کیا گیا ہے اور اس طرح کی شرط پر معلق کرنا شرط متعارف ہے اور کفالہ کو شرط متعارف پر معلق کرنا درست ہے، اور چونکہ یہاں شرط پائی گئی ہے، اس لیے کفیل پر مال واجب ہوگا۔ اور اس کے ساتھ ساتھ اس پر مکفول بنفسہ کو حاضر کرنا بھی واجب رہے گا یعنی کفالہ بالمال کی وجہ سے کفالہ بالنفس باطل نہیں ہوگا اور مال اداء کرنے کی وجہ سے کفیل کفالہ سے بری نہیں ہوگا، کیونکہ کفالہ بالنفس اور کفالہ بالمال دونوں کے دونوں اعتماد اور بھروسے کے لیے ہوتے ہیں اور دونوں میں سے کوئی کسی کے منافی نہیں ہے، لہٰذا ایک کا وجود دوسرے کے لیے مبطل نہیں ہوگا اور کفالہ بالمال کے پائے جانے کے بعد بھی کفالہ بالنفس باقی اور برقرار رہے گا۔

وقال الشافعي رحمۃ اللہ علیہ الخ: اس کا حاصل یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے یہاں صورت مسئلہ میں کفالہ بالمال درست ہی نہیں ہے، کیونکہ اس میں وجوبِ مال کے سبب کو ایک محتمل اور متردد امر پر معلق کرنا ہے بایں طور کہ ہوسکتا ہے شرط پائی جائے یا یہ بھی ہوسکتا ہے کہ شرط نہ پائی جائے اور اس حوالے سے کفالہ بالمال بیع کے مشابہ ہے اور بیع کو شرط پر معلق کرنا بھی جائز نہیں ہے، لہٰذا کفالہ بالمال کو بھی شرط پر معلق کرنا جائز نہیں ہے اسی لیے ہم (شوافع) کہتے ہیں کہ صورت مسئلہ میں کفالہ درست نہیں ہے۔

ولنا الخ: صاحب ہدایہ احناف کی طرف سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کو جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بھائی کفالہ بالمال کو صرف

بیع کے مشابہ قرار دینا درست نہیں ہے، بلکہ اس کی دو حیثیتیں ہیں (۱) وہ انتہاءً بیع کے مشابہ ہے بشرطیکہ مکفول عنہ کے حکم سے کوئی کفیل ہوا ہو، کیونکہ اس صورت میں کفیل مکفول عنہ سے کفالہ بالمال میں اداء کردہ مال کی مقدار کو واپس لے گا اور یہ مبادلۃ المال بالمال ہو کر عقد معاوضہ بن جائے گا اور مبادلۃ المال بالمال ہی کا نام بیع ہے، اس لیے اس حوالے سے یہ بیع کے مشابہ ہے۔

(۲) دوسری حیثیت یہ ہے کہ کفالہ بالمال ابتداءً نذر کے مشابہ ہے، کیونکہ جس طرح نذر ماننے والا اپنے ذمے ایک غیر واجب چیز کو واجب کرتا ہے ایسے ہی کفیل بھی اپنے ذمے ایک غیر واجب چیز کو واجب کرتا ہے، لہٰذا اس حوالے سے کفالہ بالمال نذر کے مشابہ ہے اور نذر کو ہر طرح کی شرط پر معلق کرنا صحیح ہے خواہ شرط متعارف ہو جیسے کسی کو حاضر کرنے کی شرط یا شرط غیر متعارف ہو، جیسے ہوا کا چلنا، بارش برسنا وغیرہ۔ اس کے برخلاف بیع کو نہ تو شرط متعارف پر معلق کرنا درست ہے اور نہ ہی شرط غیر متعارف پر معلق کرنا درست ہے۔ اب بیع کے ساتھ کفالہ بالمال کی مشابہت کے پیش نظر اسے کسی بھی شرط پر معلق کرنا درست نہیں ہے جب کہ نذر کے ساتھ اس کی مشابہت کا تقاضا یہ ہے کہ اسے ہر طرح کی شرط پر معلق کرنا صحیح ہو اور دونوں مشابہتوں پر عمل کرنا بھی ضروری ہے۔ لہٰذا بیع کی مشابہت کو دیکھتے ہوئے ہم نے شرط غیر متعارف پر اس کی تعلیق کو ناجائز قرار دے دیا، اور نذر کے ساتھ مشابہت کو دیکھتے ہوئے ہم نے شرطِ متعارف پر اس کی تعلیق کو درست قرار دے دیا اور ہم پہلے ہی بتا چکے ہیں کہ مکفول بنفسہ کو حاضر کرنے کی شرط پر معلق کرنا شرط متعارف ہے اس لیے اس صورت میں کفالہ درست اور جائز ہے۔

وَمَنْ كَفَّلَ بِنَفْسِ رَجُلٍ وَقَالَ إِنْ لَمْ يُوَافِ بِهِ غَدًا فَعَلَيْهِ الْمَالُ فَإِنْ مَاتَ الْمَكْفُوْلُ عَنْهُ ضَمِنَ الْمَالَ لِتَحَقُّقِ الشَّرْطِ وَهُوَ عَدَمُ الْمُوَافَاةِ.

ترجمہ: جو شخص کسی کے نفس کا کفیل ہوا اور یوں کہا اگر کل اسے حاضر نہ کرے گا تو اس پر مال واجب ہے پھر اگر مکفول عنہ مرگیا تو کفیل مال کا ضامن ہوگا کیونکہ شرط پائی گئی اور وہ حاضر نہ کرنا ہے۔

مذکورہ بالا صورت میں مکفول بہ کی موت کا اثر:

صورت مسئلہ تو بالکل واضح ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کے نفس کا کفیل ہوا اور کفالہ قبول کرتے وقت اس نے یہ شرط لگائی کہ اگر میں کل آئندہ فلاں کو حاضر نہ کرسکوں تو اس پر جو کچھ مال واجب ہے میں اس کی دائیگی کا ذمے دار ہوں، اب اس صورت میں اگر مکفول عنہ (جو مکفول بنفسہ بھی ہے) مرجائے تو بھی کفیل پر مال لازم ہوگا، کیونکہ اس کا لزوم عدم موافات کی شرط پر معلق کیا گیا ہے اور چوں کہ وہ شرط پائی گئی ہے، اس لیے مال تو واجب ہی ہوگا۔

قَالَ وَمَنِ ادَّعٰى عَلٰى اٰخَرَ مِائَةَ دِيْنَارٍ بَيَّنَهَا أَوْلَمْ يُبَيِّنْهَا حَتّٰى تَكَفَّلَ بِنَفْسِهِ رَجُلٌ عَلٰى أَنَّهُ إِنْ لَمْ يُوَافِ بِهِ غَدًا فَعَلَيْهِ الْمِائَةُ، فَلَمْ يُوَافِ بِهِ غَدًا فَعَلَيْهِ الْمِائَةُ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَأَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ، وَقَالَ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ إِنْ لَمْ يُبَيِّنْهَا حَتّٰى تَكَفَّلَ بِهِ رَجُلٌ ثُمَّ ادَّعٰى بَعْدَ ذٰلِكَ لَمْ يُلْتَفَتْ إِلٰى دَعْوَاهُ، لِأَنَّهُ عَلَّقَ مَالًا مُطْلَقًا

بِخَطَرٍ، أَلَا يَرٰى أَنَّهٗ لَمْ يَنْسِبْهُ إِلٰى مَا عَلَيْهِ، وَلَا تَصِحُّ الْكَفَالَةُ عَلٰى هٰذَا الْوَجْهِ وَإِنْ بَيَّنَهَا، وَلِأَنَّهٗ لَمْ يَصِحَّ الدَّعْوٰى مِنْ غَيْرِ بَيَانٍ فَلَا يَجِبُ إِحْضَارُ النَّفْسِ، وَإِذَا لَمْ يَجِبْ لَا تَصِحُّ الْكَفَالَةُ بِالنَّفْسِ فَلَا تَصِحُّ بِالْمَالِ، لِأَنَّهٗ بِنَاءٌ عَلَيْهِ، بِخِلَافِ مَا إِذَا بَيَّنَ، وَلَهُمَا أَنَّ الْمَالَ ذُكِرَ مُعَرَّفًا فَيَنْصَرِفُ إِلٰى مَا عَلَيْهِ، وَالْعَادَةُ جَرَتْ بِإِجْمَالٍ فِي الدَّعَاوِيْ فَتَصِحُّ الدَّعَاوِيْ عَلٰى اِعْتِبَارِ الْبَيَانِ، فَإِذَا بَيَّنَ اِلْتَحَقَ الْبَيَانُ بِأَصْلِ الدَّعْوٰى فَتَبَيَّنَ صِحَّةُ الْكَفَالَةِ الْأُوْلٰى فَيَتَرَتَّبُ عَلَيْهَا الثَّانِيَةُ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے دوسرے پر سو دینار کا دعویٰ کیا (اوران کا کھرا ہونا یا کھوٹا ہونا) بیان کیا یا بیان نہیں کیا یہاں تک کہ ایک شخص اس شرط پر اس کا کفیل بالنفس ہوا کہ اگر اسے کل تک حاضر نہ کرسکا تو اس پر سو دینار واجب ہیں، پھر غد میں کفیل مکفول بنفسہ کو حاضر نہ کرسکا تو حضرات شیخین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں اس پر سو دینار واجب ہیں۔ حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے بیان نہیں کیا یہاں تک کہ کوئی آدمی اس کا کفیل ہوگیا پھر اس نے دعویٰ کیا تو اس کے دعوے کی طرف توجہ نہیں کی جائے گی، کیونکہ اس نے مالِ مطلق کو امر متردد پر معلق کیا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اس نے ان دیناروں کو اپنی طرف منسوب نہیں کیا جو مکفول عنہ پر واجب ہیں۔ اور اس طرح کفالہ درست نہیں ہوتا اگر چہ دنانیر کی صفت بیان کردے۔ اور اس لیے بھی کہ بیان صفت کے بغیر دعویٰ صحیح نہیں ہے لہٰذا مکفول بنفسہ کو حاضر کرنا واجب نہیں ہوگا اور جب احضار واجب نہیں ہوگا تو کفالہ بالنفس صحیح نہیں ہوگا اور نہ ہی کفالہ بالمال صحیح ہوگا، کیونکہ یہ کفالہ بالنفس پر مبنی ہے، برخلاف اس صورت کے جب (دنانیر) کی صفت بیان کردے۔

حضراتِ شیخین رحمۃ اللہ علیہما کی دلیل یہ ہے کہ کفیل نے مال کو معرفہ ذکر کیا ہے لہٰذا یہ مکفول عنہ پر واجب مال کی طرف عود کرے گا اور دعووں میں اجمالی بیان کی عادت جاری ہے لہٰذا بیان کا اعتبار کرکے دعویٰ صحیح ہوجائیں گے اور جب بیان کردیا تو بیان اصل دعویٰ کے ساتھ لاحق ہوجائے گا اور پہلے کفالہ کا صحیح ہونا واضح ہوجائے گا اور دوسرا کفالہ اسی پر مرتب ہوجائے گا۔

اللغات:

﴿ادعی﴾ دعویٰ کیا۔ ﴿بیّن﴾ واضح کردیا۔ ﴿لم یولف به﴾ اس کو پورا نہ کیا۔ ﴿غد﴾ آئندہ کل۔ ﴿لم یلتفت﴾ نہیں توجہ کی جائے گی۔ ﴿إحضار﴾ موجود کرنا، لانا۔

دعوے میں کفالت:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ سلمان نے نعمان پر سو دینار کا دعویٰ کیا اور پھر سلیم نعمان کی طرف سے اس بات کا کفیل ہوگیا کہ میں کل آئندہ نعمان کو حاضر کرکے سلمان کا قرضہ دلاؤں گا اور اگر میں حاضر نہ کرسکا تو وہ سو دینار مجھ پر واجب ہیں اور میں ہی انھیں اداء کروں گا۔ اب اگر ''غد'' میں سلیم نعمان کو حاضر نہ کرسکا تو حضرات شیخین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں سلیم پر سو دینار کی ادائیگی واجب ہے خواہ مدعی نے اُن دنانیر کی صفت (جید ہونا، ردّی ہونا) بیان کی ہو یا نہ کی ہو بہر دو صورت ان حضرات کے یہاں کفیل پر سو دینار واجب الاداء ہوا گے۔ ان حضرات کے بالمقابل حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر مدعی نے دنانیر کی صفت نہیں بیان کی تھی اور اسی

دوران کوئی کفیل ہو گیا اور کفالہ کے بعد مدعی نے دنانیر کی صفت بیان کی تو اس صورت میں اس کا دعوی باطل ہو جائے گا اور اس طرف کوئی توجہ نہیں کی جائے گی۔

اس سلسلے میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی دو دلیلیں ہیں (۱) پہلی دلیل یہ ہے کہ کفیل نے مکفول بنفسہ کو حاضر نہ کر سکنے کی صورت میں اپنے اوپر جس مال کی ادائیگی واجب کی ہے وہ مال مطلق ہے اور اس کے مطلق ہونے دلیل یہ ہے کہ اس نے اسے ان دنانیر اور اس مال کی طرف منسوب نہیں کیا ہے جو مکفول بنفسہ پر واجب ہیں، معلوم ہوا کہ اس نے اپنے اوپر مالِ مطلق کو واجب کیا ہے اور یہ وجوب امر متردد پر ہے یعنی اگر کفیل مکفول بنفسہ کو حاضر کر دیتا ہے تو اس پر مال واجب نہیں ہوگا اور اگر حاضر نہیں کر پاتا ہے تو مال واجب ہوگا اور آپ کو معلوم ہے کہ کفالہ بالمال کو امر متردد پر معلق کرنا درست نہیں ہے اسے یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ یہاں اس بات کا بھی احتمال ہے کہ کفیل نے اپنے اوپر جو مال واجب کیا ہے وہ بطور رشوت ہو اور اس کا مقصد مکفول لہ سے مکفول بنفسہ کی جان چھڑانا ہو اور چونکہ رشوت کے طور پر مال واجب کرنا صحیح نہیں ہے۔ اس لیے اس صورت میں کفیل پر مال وغیرہ کا وجوب بھی صحیح نہیں ہے (کفایہ)

و لأنه لم الخ: یہاں سے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی دوسری دلیل بیان کی گئی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ صورت مسئلہ میں کفالہ بالنفس ہی درست نہیں ہے، کیونکہ کفالہ کی صحت مدعی کے دعوے کے صحیح ہونے پر موقوف ہے حالانکہ دنانیر کی صفت مجہول ہونے کی وجہ سے یہاں مدعی کا دعوئ قرض صحیح نہیں ہے، لہٰذا جب دعوی قرض صحیح نہیں ہے تو کفیل پر مکفول بنفسہ کو حاضر کرنا بھی لازم نہیں ہے اور جب احضار واجب نہیں ہے تو کفالہ بالنفس صحیح نہیں ہے اور چونکہ کفالہ بالمال کفالہ بالنفس پر مرتب اور مبنی ہوتا ہے اس لیے کفالہ بالنفس کی عدم صحت کفالہ بالمال کی عدم صحت پر موثر ہوگی اور کفالہ بالمال بھی صحیح نہیں ہوگا۔ اس کے برخلاف اگر قرض کا دعوی کرتے وقت مدعی دنانیر کی صفت بیان کر دے تو کفالہ بالنفس صحیح ہو جائے گا اور جب کفالہ بالنفس صحیح ہوگا تو جو اس پر مرتب ہوگا یعنی کفالہ بالمال وہ بھی درست اور جائز ہوگا، صاحب ہدایہ نے بخلاف ما إذا بیّن الخ سے اسی کو بیان کیا ہے۔

ولهما الخ: حضرات شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ بھائی ہمیں صرف فقہ ہی نہیں دیکھنا ہے بلکہ فقہ کے ساتھ ساتھ صَرف اور نحو پر بھی غور کرنا ہے اور غور کرنے سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ کفیل نے **إن لم يواف به غدا فعليه المائة الخ** سے جن سو دینار کا التزام کیا ہے وہ وہی سو دینار ہیں جو مدعیٰ علیہ اور مکفول بنفسہ پر واجب ہیں اور اس کی دلیل یہ ہے کہ **المائة معّرف باللاّم** ہے اور اس کا مدخول متعین ہے یعنی مکفول بنفسہ پر جو سو دینار ہیں کفیل نے انھی کی ادائیگی کو اپنے اوپر واجب کیا ہے اور ظاہر ہے کہ جب المائۃ کا مصداق متعین ہے تو اس میں رشوت کا احتمال خارج ہو گیا اور کفالہ کی وجہ سے کفیل پر مال کا وجوب صحیح ہو گیا۔ اور جب کفیل پر مال کا وجوب صحیح ہو گیا تو کفالہ بھی صحیح ہو گیا۔ یہ دلیل امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل اول کا جواب بھی ہے۔

و العادة الخ: یہ حضرات شیخین کی دوسری دلیل اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل ثانی کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ عرف عام میں بیان وصف کے بغیر بھی دراہم و دنانیر کا دعوی کرنا رائج ہے اور مدعیٰ علیہ کے مکر و فریب سے بچنے کے لیے عموماً لوگ دنانیر وغیرہ کے اوصاف کو نہیں بیان کرتے تاکہ اگر مجلسِ قاضی میں مدعیٰ علیہ دنانیر کا دوسرا وصف بیان کر کے انھیں ہڑپنا چاہے تو مدعی صحیح وصف بیان کر کے اس کے ناپاک منصوبوں پر پانی پھیر دے، لہٰذا اس طرح کا مجمل دعوئ صحیح ہے اور پھر جب مدعی کی طرف سے دنانیر کی صفت بیان کی جائے گی تو اس بیان کو اصل دعوی کے ساتھ لاحق کر دیا جائے گا اور یوں سمجھا جائے گا کہ ابتداء ہی میں مدعی نے دنانیر کی صفت

بیان کردی تھی اور اس صورت میں چونکہ دعوئے قرض صحیح ہوتا ہے لہٰذا کفیل پر مکفول بنفسہ کا احضار بھی واجب ہوگا اور کفالہ بالنفس صحیح ہوگا اور جب کفالہ بالنفس صحیح ہوگا تو ظاہر ہے کہ کفالہ بالمال بھی صحیح ہوگا۔ کیونکہ کفالہ بالمال کفالہ بالنفس ہی پر مرتب اور مبنی ہوتا ہے۔

قَالَ وَلَا يَجُوْزُ الْكَفَالَةُ بِالنَّفْسِ فِي الْحُدُوْدِ وَالْقِصَاصِ عِنْدَأَبِي حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ مَعْنَاهُ لَا يُجْبَرُ عَلَيْهَا عِنْدَهُ، وَقَالَا يُجْبَرُ فِيْ حَدِّ الْقَذَفِ، لِأَنَّ فِيْهِ حَقُّ الْعَبْدِ، وَفِي الْقِصَاصِ، لِأَنَّهُ خَالِصُ حَقِّ الْعَبْدِ، بِخِلَافِ الْحُدُوْدِ الْخَالِصَةِ لِلّٰهِ تَعَالٰى، وَلِأَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ قَوْلُهُ❶ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَاكَفَالَةَ فِيْ حَدٍّ، مِنْ غَيْرِ فَصْلٍ، وَلِأَنَّ مَبْنَى الْكُلِّ عَلَى الدَّرْءِ فَلَا يَجِبُ فِيْهَا الْإِسْتِيْثَاقُ، بِخِلَافِ سَائِرِ الْحُقُوْقِ، لِأَنَّهَا لَا تَنْدَرِئُ بِالشُّبُهَاتِ فَيَلِيْقُ بِهَا الْإِسْتِيْثَاقُ كَمَا فِي التَّعْزِيْرِ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں حدود اور قصاص میں کفالہ بالنفس جائز نہیں ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ (من علیہ الحد والقصاص کو) کفالہ پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ حضرات صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ حد قذف میں مجبور کیا جائے گا، کیونکہ اس میں بندے کا حق ہے۔ اور قصاص میں بھی مجبور کیا جائے گا، کیونکہ وہ خالص بندے کا حق ہے۔ برخلاف ان حدود کے جو خالص اللہ تعالیٰ کا حق ہیں۔

حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ حد میں کفالہ نہیں ہے بغیر کسی تفصیل کے اور اس لیے بھی کہ سب کی بناء ساقط کرنے پر ہے لہٰذا اس میں استیثاق واجب نہیں ہوگا، برخلاف دیگر حقوق کے کیوں کہ وہ شبہات کی وجہ ساقط نہیں ہوتے، لہٰذا استیثاق ان کے لائق ہوگا جیسے تعزیر میں ہے۔

اللغات:

﴿لایجبر﴾ مجبور نہیں کیا جائے گا۔ ﴿فصل﴾ علیحدگی، جدائی، فاصلہ۔ ﴿مبنی﴾ بنیاد۔ ﴿درء﴾ ہٹانا، دور کرنا۔ ﴿استیثاق﴾ قابل اعتماد بنانا۔ ﴿یلیق بھا﴾ ان کے مناسب حال ہے۔

تخریج:

❶ اخرجه البیهقی فی کتاب الضمان باب ما جاء فی الکفالة، حدیث رقم: ١١٤١٧.

حدود وقصاص میں کفالت کا مطالبہ:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص پر حد یا قصاص کا دعویٰ کیا گیا اور مدعی نے اس سے کفیل بنفسہ کا مطالبہ کرے لیکن من علیہ الحد نے اس سے انکار کردیا تو حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں مدعی اس شخص کو کفیل دینے پر مجبور نہیں کرسکتا خواہ کسی بھی طرح کی حد ہو، جب کہ حضرات صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ حد قذف اور قصاص میں مدعی مدعیٰ علیہ کو کفیل دینے پر مجبور کرسکتا ہے، ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ حدِّ قذف بندے کا حق ہے اور مقذوف یعنی جس پر تہمت لگائی گئی ہے وہ اس بات کا محتاج ہے کہ اپنے اوپر سے عار اور تہمت

کو دور کرنے کے لیے قاذف کو مجلس قاضی میں حاضر کرے، لیکن کبھی ایسا ہوتا ہے کہ قاذف بہت عیار اور مکار ہوتا ہے اور قاضی کا سامنا کرنے میں ٹال مٹول کرتا ہے اس لیے اسے قاضی کے دربار میں گھسیٹ کر لانے کے لیے ایک کفیل اور ضامن کی ضرورت درکار ہوتی ہے اسی ضرورت کے تحت ہم نے قاذف پر کفیل دینے کے حوالے سے جبر کو جائز قرار دیا ہے۔

اسی طرح قصاص والے مسئلے میں بھی ہم نے قاتل پر کفیل دینے کے متعلق جبر کو جائز قرار دیا ہے، کیوں کہ قصاص میں بندے کا حق اتنا غالب ہے کہ گویا وہ صرف بندے ہی کا حق ہے یہی وجہ ہے کہ مقتول کے ورثاء کو قصاص معاف کرنے اور دیت لینے دونوں کا حق ہے، معلوم ہوا کہ یہ بندے کا حق ہے اور حقوق العباد کی ادائیگی اور ان کے اثبات کے لیے مدعیٰ علیہ اور من علیہ الحق کو کفیل بالنفس دینے پر مجبور کیا جاسکتا ہے اسی لیے قصاص میں بھی ہم نے قاتل پر کفیل دینے کے متعلق جبر کو جائز قرار دیا ہے، اس کے برخلاف وہ حدود اور حقوق جو صرف اور صرف اللہ کے لیے خاص ہیں اور ان میں بندوں کا کوئی حق نہیں ہے جیسے حد زنا اور شراب پینے کی حد تو ان میں مجرم یعنی من علیہ الحد کو کفیل بالنفس دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، کیوں کہ ان حدود کا نفاذ قیام شہادت کے بعد ہوگا اور قیام شہادت کے بعد تو قاضی کے کارندے از خود مجرم کو سلاخوں کے پیچھے دھکیل دیں گے اور کفیل وغیرہ کی ضرورت ہی نہیں پڑے گی، اس لیے ان حدود میں کفیل کے متعلق جبر نہیں کیا جائے گا۔

ولأبي حنيفة رحمہ اللہ علیہ: حضرت امام اعظم رحمہ اللہ علیہ کی دلیل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان گرامی ہے **لا كفالة في حد** یعنی کسی بھی حد میں کفالہ نہیں ہے، اس حدیث سے امام عالی مقام کا وجہ استدلال یوں ہے کہ اس میں مطلقاً حد میں کفالہ سے منع کیا گیا ہے اور کسی بھی حد میں کوئی تفصیل یا تعیین یا تقیید نہیں کی گئی ہے، لہٰذا ہر طرح کی حد اس میں شامل ہوگی اور کسی بھی حد میں کفالہ نہیں ہوگا خواہ وہ خالص اللہ کی ہو یا خالص بندے کی ہو یا دونوں کے مابین مشترک ہو۔

امام صاحب کی دوسری دلیل یہ ہے کہ تمام حدود کی بناء ساقط کرنے پر ہے یعنی جتنی حدود ہیں وہ شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہیں، اب آپ ہی بتائیے کہ جن چیزوں کی بنیاد اسقاط پر ہو اور ان میں خود ثبات اور جماؤ نہ ہو بھلا انہیں کفیل کے ذریعے کس طرح مضبوط کیا جاسکتا ہے؟ اسی لیے ہم نے علی الاطلاق جملہ حدود سے کفالہ کی نفی کی ہے اور کسی بھی حد میں کفیل کے متعلق جبر کی گنجائش نہیں رکھی ہے، ہاں اس کے برخلاف وہ حقوق جن کی بنیاد اسقاط پر نہیں ہے اور وہ شبہات سے ساقط نہیں ہوتے ان میں کفیل بالنفس کے متعلق ہم بھی جبر کو جائز کہتے ہیں جیسے تعزیرات میں ہے کہ یہ صرف بندے کا حق ہے اس لیے اس میں کفالہ بالنفس کے حوالے سے جبر جائز ہے۔

وَلَوْ سَمَحَتْ نَفْسُهُ بِهِ يَصِحُّ بِالْإِجْمَاعِ، لِأَنَّهُ أَمْكَنَ تَرْتِيبُ مُوْجَبِهِ عَلَيْهِ، لِأَنَّ تَسْلِيمَ النَّفْسِ فِيهَا وَاجِبٌ، فَيُطَالَبُ بِهِ الْكَفِيلُ فَيَتَحَقَّقُ الضَّمُّ.

ترجمہ: اور اگر مدعیٰ علیہ بطیب خاطر کفیل بالنفس دیدے تو یہ بالاتفاق صحیح ہے، کیوں کہ کفالہ کے موجب کو اس پر مرتب کرنا ممکن ہے، اس لے کہ حدود میں مدعیٰ علیہ کے نفس کو سپرد کرنا واجب ہے لہٰذا کفیل سے اس کا مطالبہ کیا جائے گا اور ملانے کا معنی متحقق ہو جائے گا

اللغات:

﴿سمحت﴾ فیاضی کی، سخاوت کی۔ ﴿موجب﴾ نتیجہ، مقتضیٰ، تقاضا۔ ﴿ضمّ﴾ ساتھ ملانا۔

حدود وقصاص میں کفالت کا مطالبہ:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ وہ حدود جن میں کفیل بالنفس دینے کے متعلق مدعیٰ علیہ پر جبر کے جواز اور عدم جواز کے حوالے سے امام صاحب اور حضرات صاحبین عِمَّاللَّیْمَا کا اختلاف ہے ان حدود میں بدون جبر اگر خوشدلی اور اپنی رضا مندی سے مدعیٰ علیہ کفیل بالنفس دیتا ہے تو یہ امام صاحب اور صاحبین سب کے یہاں درست اور جائز ہے، کیوں کہ اس صورت میں بھی کفالہ کے موجب کو کفالہ پر مرتب کرنا ممکن ہے وہ اس طرح کہ ان حدود میں مدعیٰ علیہ پر اپنے آپ کو قاضی کی تحویل میں دینا واجب ہے اور کفیل سے بھی اسی کا مطالبہ کیا جائے گا، لہٰذا جس طرح کفیل کی طرف سے احضار کا مطالبہ ہوگا اسی طرح خود مکفول عنہ یعنی مدعیٰ علیہ کی طرف سے بھی اس کا مطالبہ ہوگا اور ضم الذمة إلی الذمة في المطالبة کا مفہوم متحقق ہونے کی وجہ سے کفالہ درست اور جائز ہوگا۔

قَالَ وَلَا يُحْبَسُ فِيهَا حَتّٰى يَشْهَدَ شَاهِدَانِ مَسْتُوْرَانِ أَوْ شَاهِدٌ عَدْلٌ يَعْرِفُهُ الْقَاضِيْ، لِأَنَّ الْحَبْسَ لِلتُّهْمَةِ هٰهُنَا، وَالتُّهْمَةُ تَثْبُتُ بِأَحَدِ شَطْرِي الشَّهَادَةِ إِمَّا الْعَدَدُ أَوِ الْعَدَالَةُ، بِخِلَافِ الْحَبْسِ فِيْ بَابِ الْأَمْوَالِ لِأَنَّهٗ أَقْصٰى عَقُوْبَةٍ فِيْهِ فَلَا يَثْبُتُ إِلَّا بِحُجَّةٍ كَامِلَةٍ وَذُكِرَ فِيْ أَدَبِ الْقَاضِيْ أَنَّ عَلٰى قَوْلِهِمَا لَا يُحْبَسُ فِي الْحُدُوْدِ وَالْقِصَاصِ بِشَهَادَةِ الْوَاحِدِ لِحُصُوْلِ الْاِسْتِيْثَاقِ بِالْكَفَالَةِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ حدود میں مدعیٰ علیہ کو محبوس نہیں کیا جائے گا یہاں تک کہ دو مستور گواہ گواہی دیں یا ایک ایسا عادل مرد گواہی دے جسے قاضی پہچانتا ہو، کیوں کہ حدود میں تہمت کی وجہ سے حبس ہوتا ہے اور شہادت کے دو جزوں میں سے ایک سے تہمت ثابت ہوجاتی ہے خواہ وہ عدد ہو یا عدالت ہو، برخلاف اس حبس کے جو اموال کے باب میں ہوتی ہے، کیوں کہ یہ اس میں آخری سزا ہے لہٰذا حجت کاملہ کے بغیر ثابت نہیں ہوگی اور مبسوط کے ادب القاضی میں یہ مذکور ہے کہ حضرات صاحبینؒ کے قول کے مطابق حدود اور قصاص میں ایک آدمی کی شہادت پر حبس نہیں ہوگا، کیوں کہ کفالہ سے مضبوطی حاصل ہوجاتی ہے۔

اللغات:

﴿لایحبس﴾ قید نہیں کیا جائے گا۔ ﴿مستور﴾ مخفی، غیر معلوم الحال۔ ﴿شطر﴾ حصہ۔ ﴿أقصٰی﴾ انتہائی درجے کی، بعید ترین۔ ﴿عقوبة﴾ سزا۔ ﴿حجّة﴾ دلیل۔

حدود میں قید کی سزا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ حد قذف اور قصاص میں قاضی اسی وقت مدعیٰ علیہ کو محبوس کرے گا جب دو مستور الحال شخص گواہی دے دیں یا ایک ایسا شخص گواہی دے جو عادل ہو اور قاضی کو اس کا عادل ہونا معلوم بھی ہو، اس حکم کی دلیل یہ ہے کہ اس طرح کے حدود میں

اس لیے قید کیا جاتا ہے کہ ہوسکتا ہے مدعیٰ علیہ مفسد ہو اور اسے قید کر کے فساد کا دروازہ بند کر دیا جائے، اسی کو صاحب کتاب نے لأن الحبس ھھنا للتھمة سے تعبیر کیا ہے، یعنی یہاں تہمت کی وجہ سے حبس ہوتا ہے اور دفع تہمت اُن حدود اور اُن جرائم کی سزاؤں میں سے ایک سزا ہے جو شہادت کے دونوں جزء یعنی عدالت یا عدد سے ثابت ہو جائے گی، اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ اگر دو مستور الحال گواہ گواہی دے دیں یا ایک عادل مرد گواہی دیدے تو اس سے حبس ثابت ہو جائے گا۔

اس کے برخلاف وہ حبس جو اموال کے مقدمہ سے متعلق ہوتی ہے وہ شہادت کاملہ سے ثابت ہوگی نہ کہ شہادت ناقصہ سے یعنی اس کے ثبوت کے لیے دو عادل گواہوں کی شہادت ضروری ہے، اس لیے کہ اموال کے مقدمہ میں حبس سب سے آخری سزا ہے اس لیے اس کا ثبوت شہادت کاملہ سے ہی ہوگا اور شہادت ناقصہ سے یہ ثابت نہیں ہوگی۔

وذکر الخ: فرماتے ہیں کہ مبسوط کی کتاب ادب القاضی میں یہ مذکور ہے کہ حضرات صاحبینؒ کے یہاں حدود اور قصاص میں ایک عادل آدمی کی شہادت سے بھی حبس ثابت نہیں ہوگا، کیوں کہ ان حضرات کے یہاں حدود اور قصاص میں کفالہ ثابت ہے اور کفالہ سے استیثاق حاصل ہے، لہٰذا حبس کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔

قَالَ وَالرَّهْنُ وَالْكَفَالَةُ جَائِزَانِ فِي الْخِرَاجِ لِأَنَّهُ دَيْنٌ مُطَالَبٌ بِهٖ مُمْكِنُ الْاِسْتِيْفَاءِ فَيُمْكِنُ تَرْتِيْبُ مُوْجُوْدِ الْعَقْدِ عَلَيْهِ فِيْهِمَا.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ خراج میں رہن اور کفالہ دونوں جائز ہیں، کیوں کہ خراج ایسا دین ہے جس کا مطالبہ کیا جاتا ہے اور اس کی وصولیابی بھی ممکن ہے، لہٰذا ان دونوں میں عقد کے موجب کو اس پر مرتب کرنا ممکن ہے۔

اللغات:

﴿دین﴾ قرض۔ ﴿مطالب به﴾ جس کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔ ﴿اسیفاء﴾ مکمل وصولی۔

خراج کی ادائیگی میں کفالت اور رہن:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ خراج میں رہن بھی جائز ہے اور کفالہ بھی جائز ہے یعنی اگر کسی ذمی پر خراج واجب ہو اور وہ خراج کے عوض کوئی چیز رہن رکھ دے یا اس کی طرف سے کوئی شخص کفیل ہو جائے تو یہ دونوں صورتیں درست اور جائز ہیں، خراج میں کفالہ کے جواز کی دلیل یہ ہے کہ خراج ایسا دین ہے جس کا بندوں کی طرف سے مطالبہ کیا جاتا ہے اور ضم الذمة الی الذمة في المطالبة کا نام ہی کفالہ ہے اس لیے خراج میں کفالہ جائز ہے۔

رہا مسئلہ خراج میں جوازِ رہن کا تو اس کی دلیل یہ ہے کہ رہن دین اور قرض وصول کرنے کا بھروسہ اور وثیقہ ہوتا ہے اور خراج بھی دین ہوتا ہے، لہٰذا جس طرح دیگر دیون میں رہن درست اور جائز ہے اسی طرح خراج میں بھی یہ درست اور جائز ہے اور کفالہ اور چوں کہ رہن دونوں کے موجب کو خراج پر مرتب کرنا ممکن ہے، اس لیے خراج میں بھی یہ دونوں درست اور جائز ہیں۔

قَالَ وَمَنْ أَخَذَ مِنْ رَجُلٍ كَفِيْلًا بِنَفْسِهٖ ثُمَّ ذَهَبَ فَأَخَذَ مِنْهُ كَفِيْلًا آخَرَ فَهُمَا كَفِيْلَانِ، لِأَنَّ مُوْجَبَهُ اِلْتِزَامُ الْمُطَالَبَةِ

وَهِيَ مُتَعَدِّدَةٌ، وَالْمَقْصُوْدُ التَّوَثُّقُ، وَبِالثَّانِيَةِ يُزْدَادُ التَّوَثُّقُ فَلَا يَتَنَافِيَانِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے کسی دوسرے آدمی سے کفیل بالنفس لیا پھر جا کر اسی سے دوسرا کفیل لے لیا تو یہ دونوں دو کفیل ہوں گے، اس لیے کہ کفالہ کا موجب التزام مطالبہ ہے اور مطالبہ متعدد ہے اور (کفالہ سے) توثق مقصود ہے اور دوسرے کفالہ سے توثق میں اضافہ ہوگا، لہٰذا یہ دونوں ایک دوسرے کے منافی نہیں ہوں گے۔

اللغاتُ:

﴿التزام﴾ اپنے ذمے میں لینا۔ ﴿موجَب﴾ نتیجہ، مقتضٰی۔ ﴿توثق﴾ قابل اعتماد ہونا۔

ایک سے زیادہ کفیل بنانا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی معاملے میں کسی آدمی کی طرف سے دو یا تین آدمی کفیل بن گئے تو یہ درست اور جائز ہے اور ہر ہر کفیل مکفول عنہ کو حاضر کرنے کا مکلّف ہے، کیوں کہ عقد کفالہ کا موجب اپنے اوپر مطالبہ کو لازم کرنا ہے اور مطالبہ چوں کہ متعدد ہے چنانچہ کفیل سے مکفول عنہ کو حاضر کرنے کا مطالبہ ہوتا ہے اور مکفول بنفسہ سے خود حاضر ہونے کا مطالبہ ہوتا ہے لہٰذا جب مطالبہ میں تعدد ہے تو پھر التزامِ مطالبہ کا تعدد صحتِ کفالہ سے مانع نہیں ہوگا۔

وَأَمَّا الْكَفَالَةُ بِالْمَالِ فَجَائِزَةٌ مَعْلُوْمًا كَانَ الْمَكْفُوْلُ بِهِ أَوْ مَجْهُوْلًا إِذَا كَانَ دَيْنًا صَحِيْحًا مِثْلُ أَنْ يَقُوْلَ تَكَفَّلْتُ عَنْهُ بِالْأَلْفِ أَوْ بِمَالِكَ عَلَيْهِ أَوْ بِمَا يُدْرِكُكَ فِيْ هٰذَا الْبَيْعِ، لِأَنَّ مَبْنَى الْكَفَالَةِ عَلَى التَّوَسُّعِ فَيُتَحَمَّلُ فِيْهِ الْجَهَالَةُ، وَعَلَى الْكَفَالَةِ بِالدَّرْكِ إِجْمَاعٌ وَكَفٰى بِهِ حُجَّةٌ، وَصَارَ كَمَا إِذَا كَفَلَ بِشَجَّةٍ صَحَّتِ الْكَفَالَةُ وَإِنِ احْتَمَلَتِ السِّرَايَةُ وَالْإِقْتِصَارُ، وَشَرْطُ أَنْ يَكُوْنَ دَيْنًا صَحِيْحًا، وَمُرَادُهُ أَنْ لَّا يَكُوْنَ بَدْلُ الْكِتَابَةِ، وَسَيَأْتِيْكَ فِيْ مَوْضِعِهٖ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى.

ترجمہ: رہا کفالہ بالمال تو وہ بھی جائز ہے خواہ مکفول بہ معلوم ہو یا مجہول ہو بشرطیکہ دین صحیح ہو، مثلاً یوں کہے میں فلاں کی طرف سے ایک ہزار کا کفیل ہوگیا یا اس مال کا جو تیرا اس پر ہے یا اس مال کا کفیل ہوا جو تجھے اس بیع میں ملے گا، کیوں کہ کفالہ کا دارو مدار توسع ہے، لہٰذا اس میں جہالت برداشت کرلی جاتی ہے اور کفالہ بالدرک پر اجماع ہے اور دلیل کے لیے اجماع کافی ہے اور یہ ایسا ہوگا جیسے کسی نے سر کے زخم کی کفالت کی تو کفالہ صحیح ہے اگرچہ زخم کے سرایت کرنے اور اکتفاء کرنے دونوں کا احتمال ہے، اور صاحب قدوری نے جو دین کے صحیح ہونے کی شرط لگائی ہے اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ بدل کتابت نہ ہو اور اپنے مقام پر ان شاء اللہ اس کی وضاحت آپ کے سامنے آئے گی۔

اللغاتُ:

﴿دین﴾ قرض۔ ﴿مبنٰی﴾ بنیاد۔ ﴿توسّع﴾ گنجائش۔ ﴿یتحمّل﴾ برداشت کیا جائے گا۔ ﴿حجّة﴾ دلیل۔

﴿شجۃ﴾ سرکا زخم۔ ﴿سرایت﴾ پھیل جانا۔ ﴿اقتصار﴾ رُک جانا، منحصر ہونا۔

کفالہ بالمال:

شروع کتاب میں صاحب کتاب نے الکفالة ضربان کہہ کر کفالہ کی دوقسمیں بیان کی تھیں (۱) کفالہ بالنفس (۲) کفالہ بالمال، ان میں سے کفالہ بالنفس کے احکام ومسائل تو آپ کے سامنے آگئے، اب یہاں سے کفالہ بالمال کے مشمولات کو بیان کر رہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ کفالہ بالمال جائز ہے خواہ مکفول بہ معلوم ہو یا مجہول ہو، البتہ صحت کفالہ کے لیے دین کا صحیح ہونا شرط اور ضروری ہے صاحب کتاب نے مثل ان یقول الخ سے مکفول بہ کے معلوم المقدار اور مجہول المقدار دونوں کی مثالیں بیان فرمائی ہیں، آپ اسے اس طرح سمجھیں اگر کفیل یوں کہتا ہے تکفلت عن فلان بالألف (میں فلاں کی طرف سے ایک ہزار کا کفیل ہوگیا) تو یہ مکفول بہ کے معلوم المقدار ہونے کی مثال ہوگی، کیوں کہ اس میں مکفول بہ کی مقدار یعنی الألف معلوم ہے اور اگر کفیل یوں کہتا ہے تکفلت عن فلان بماله علیه أو بما یدرکه في هذا البیع کہ میں فلاں کی طرف سے اس مال کا کفیل ہوگیا جو اس کا اس پر ہے یا اس مال کا کفیل ہوں جو اسے اس بیع میں لاحق ہوگا تو یہ دونوں مکفول بہ کے مجہول المقدار ہونے کی مثالیں ہوں گی، کیوں کہ ان میں مکفول بہ کی مقدار مجہول اور نامعلوم ہے، بہر حال حکم یہ ہے کہ اگر دین صحیح ہے تو اس کا کفالہ بالمال درست ہے خواہ مکفول بہ معلوم ہو یا مجہول ہو۔

صاحب کتاب نے مکفول بہ مجہول ہونے کی صورت میں کفالہ بالمال کے جواز کی کوئی نقلی دلیل نہیں بیان کی ہے، البتہ صاحب بنایہ نے اس سلسلے میں قرآن کریم کی اس آیت سے استدلال کیا ہے ولمن جاء به حمل بعیر وأنابه زعیم اور میں اس بات کا کفیل ہوں کہ جو شخص گم شدہ پیالے کو لے کر آئے گا اسے اونٹ کا بوجھ دیا جائے گا، اس آیت کریمہ میں حمل بعیر مکفول بہ ہے لیکن اس کی مقدار مجہول ہے، کیوں کہ اونٹ کے کمزور اور طاقت ور ہونے کی وجہ سے اس کا بوجھ بدلتا رہتا ہے لہٰذا بدیہی طور پر یہاں مکفول بہ مجہول ہے مگر پھر بھی حضرت یوسف علیہ السلام نے اس کی کفالت قبول فرمائی ہے جو اس امر کی بین دلیل ہے کہ مکفول بہ مجہول ہونے کی صورت میں کفالہ بالمال جائز ہے۔ (بنایہ ۷/۵۵۸)

اس سلسلے کی دوسری دلیل جسے صاحب ہدایہ نے بیان کیا ہے یہ ہے کہ کفالہ کے باب میں بہت زیادہ وسعت ہے، کیوں کہ کفالہ ابتداءً تبرع اور احسان ہے اور احسان اور تبرع کا دروازہ ہمہ وقت کھلا رہتا ہے، اس لیے اگر اس میں تھوڑی بہت جہالت آجائے تو وہ ہضم کر لی جاتی ہے اور مکفول بہ کی جہالت بھی چوں کہ بہت زیادہ فاحش نہیں ہوتی اور اشارہ، کنایہ اور قرینہ سے اس کی شناخت ہوسکتی ہے، اس لیے وہ جہالت برداشت کر لی جائے گی اور کفالہ بالمال کی صحت سے مانع نہیں ہوگی۔

وعلی الکفالة الخ: صاحب ہدایہ اپنی بات کو مزید تقویت دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بھائی کفالہ بالدرک جائز ہے حالانکہ اس میں مکفول بہ زیادہ مجہول ہوتی ہے، کفالہ بالدرک کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ''کفیل کسی مشتری سے یوں کہے کہ اگر مبیع کسی کی مستحق نکل گئی تو میں تیرے ثمن کا ضامن ہوں'' یہ کفالہ بالدرک ہے اور اس کے جواز پر اجماع منعقد ہے جو حجج شرعیہ میں سے ایک قوی حجت ہے، لہٰذا جب کفالہ بالدرک جائز ہے تو کفالہ بالمال بدرجۂ اولیٰ جائز ہوگا، اس کی مثال ایسی ہے جیسے اگر کسی نے دوسرے کے سر میں

زخم کردیا تو اب اس پر دو احتمال ہیں (۱) پہلا احتمال یہ ہے کہ زخم کی وجہ سے صاحب زخم مرجائے اور زخمی کرنے والے پر جان مارنے کی دیت واجب ہو اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ علاج ومعالجہ سے زخم ٹھیک ہوجائے اور زخمی کرنے والے پر تاوان واجب ہو، اب اگر کوئی زخمی کرنے والے کی طرف سے اس امر کا کفیل ہوتا ہے تو مکفول بہ کی مقدار مجہول رہتی ہے مگر پھر بھی یہ کفالہ درست اور جائز ہے، لہٰذا جب جہالت فاحشہ والی صورتوں میں کفالہ جائز ہے تو معمولی جہالت والی صورت میں بھی کفالہ جائز ہوگا۔

وشرط أن الخ: فرماتے ہیں کہ کفالہ بالمال کے جواز کے لیے امام قدوریؒ نے جو دین کے صحیح ہونے کی شرط لگائی ہے یہ در حقیقت قید احترازی ہے اور اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ وہ علی وجہ الکمال دین ہو اور بدل کتابت وغیرہ نہ ہو، کیوں کہ کامل دین وہ ہے جس کی ادائیگی کا مطالبہ کیا جائے اور اداء کیے یا قرض خواہ کے معاف کیے بغیر وہ ساقط نہ ہو جب کہ بدلِ کتابت میں اگر مکاتب بدل کتابت اداء کرنے سے عاجزی ظاہر کردے تو دین ساقط ہوجائے گا حالاں کہ نہ تو ادائیگی پائی گئی اور نہ ہی اسقاط پایا گیا، اس لیے بدل کتابت دینِ صحیح اور دینِ کامل کی تعریف اور حکم سے خارج ہے۔ (عنایہ شرح عربی ہدایہ)

قَالَ وَالْمَكْفُوْلُ لَهُ بِالْخِيَارِ إِنْ شَاءَ طَالَبَ الَّذِيْ عَلَيْهِ الْأَصْلُ، وَإِنْ شَاءَ طَالَبَ كَفِيْلَهُ، لِأَنَّ الْكَفَالَةَ ضَمُّ الذِّمَّةِ إِلَى الذِّمَّةِ فِي الْمُطَالَبَةِ وَذٰلِكَ يَقْتَضِيْ قِيَامَ الْأَوَّلِ، لَا الْبَرَاءَةَ عَنْهُ، إِلَّا إِذَا شُرِطَ فِيْهِ الْبَرَاءَةُ فَحِيْنَئِذٍ تَنْعَقِدُ حَوَالَةً اِعْتِبَارًا لِلْمَعَانِيْ، كَمَا أَنَّ الْحَوَالَةَ بِشَرْطِ أَنْ لَا يَبْرَأَ الْمَحِيْلُ يَكُوْنُ كَفَالَةً.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ مکفول بہ کو اختیار ہے کہ اگر چاہے تو اس شخص سے مطالبہ کرے جس پر اصل دین ہے اور اگر چاہے تو اس کے کفیل سے مطالبہ کرے، کیوں کہ مطالبہ میں ایک ذمہ کو دوسرے ذمہ کے ساتھ ملانے کا نام کفالہ ہے اور یہ پہلے کے موجود ہونے کا متقاضی ہے نہ کہ اس سے بری ہونے کا، الا یہ کہ اس میں براءت کی شرط لگائی گئی ہو لہٰذا معانی کا اعتبار کرتے ہوئے اس وقت حوالہ منعقد ہوجائے گا جیسے محیل کی عدم براءت والی شرط کے ساتھ حوالہ کفالہ ہوجاتا ہے۔

اللغات:

﴿یقتضی﴾ تقاضا کرتا ہے، چاہتا ہے۔

کفالہ بالمال میں مکفول لہ کا اختیار:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ کفالہ میں مکفول لہ کو اس بات کا پورا حق اور اختیار رہتا ہے کہ وہ اصیل اور مکفول عنہ سے دین کا مطالبہ کرے یا اس کے کفیل سے مطالبہ کرے، کیوں کہ کفالہ مطالبہ میں ایک ذمے کو دوسرے ذمے کے ساتھ ملانے کا نام ہے اور یہ ضم اس بات کا متقاضی ہے کہ پہلا یعنی اصیل کا ذمہ باقی ہو، کیوں کہ اگر پہلا باقی نہیں ہوگا تو ملانے اور ضم کرنے کا معنی ہی متحقق نہیں ہوگا، اور ظاہر ہے کہ جب اصیل سے مطالبہ باقی رہے گا تو مکفول لہ کفیل اور اصیل دونوں سے مطالبہ کرنے کا مجاز اور حق دار ہوگا، ہاں اگر کفالہ میں یہ شرط لگادی گئی ہو کہ اصیل اور مکفول عنہ کے ذمے سے مطالبہ ساقط ہوجائے گا تو وہ عقد لفظاً اگرچہ کفالہ ہوگا مگر مفہوم اور معنی دونوں اعتبار سے وہ حوالہ ہوجائے گا، کیوں کہ حوالہ ہی میں اصیل کے بری ہونے کی شرط لگائی جاتی ہے، اسی لیے فرمایا گیا کہ اگر حوالہ

میں اصیل کے بری نہ ہونے کے شرط لگادی جائے تو وہ حوالہ معناً کفالہ ہوجاتا ہے اور عقود شرعیہ میں چوں کہ معانی ہی کا اعتبار ہوتا ہے اس لیے جس عقد میں جو معنیٰ ثابت اور متحقق ہوگا وہ عقد اسی کے مطابق منعقد ہوگا، فقہ کا یہ ضابطہ ہمیشہ یاد رکھئے **العبرة للمعاني في العقود**، عقود میں معانی ہی کا اعتبار ہوتا ہے۔

وَلَوْ طَالَبَ أَحَدُهُمَا لَهُ أَنْ يُطَالِبَ الْآخَرَ وَلَهُ أَنْ يُطَالِبَهُمَا، لِأَنَّ مُقْتَضَاهُ الضَّمُّ، بِخِلَافِ الْمَالِكِ إِذَا اخْتَارَ تَضْمِيْنَ أَحَدِ الْغَاصِبَيْنِ، لِأَنَّ اخْتِيَارَهُ أَحَدَهُمَا يَتَضَمَّنُ التَّمْلِيْكَ مِنْهُ فَلَا يُمْكِنُهُ التَّمْلِيْكُ مِنَ الثَّانِيْ، أَمَّا الْمُطَالَبَةُ بِالْكَفَالَةِ لَا يَتَضَمَّنُ التَّمْلِيْكَ فَوَضَحَ الْفَرْقُ.

ترجمه: اور اگر مکفول لہ نے دونوں میں سے ایک سے مطالبہ کرلیا تو اسے دوسرے سے مطالبہ کرنے کا اختیار ہے اور اسے یہ بھی اختیار ہے کہ دونوں سے مطالبہ کرے، کیوں کہ کفالہ کا مقتضی ملانا ہے، برخلاف مالک کے جب اس نے دو غاصبوں میں سے ایک سے ضمان لینے کو اختیار کرلیا، کیوں کہ ان میں سے ایک کا اسے اختیار کرنا اسے مالک بنانے کا متضمن ہے، لہٰذا دوسرے کو مالک بنانا اس کے لیے ممکن نہیں ہوگا، رہا کفالہ کی وجہ سے مطالبہ کرنا تو وہ مالک بنانے کو متضمن نہیں ہے اس لیے دونوں میں فرق واضح ہوگیا۔

اللغات:

﴿ضمّ﴾ ملانا۔ ﴿تضمین﴾ ضمان لگانا۔ ﴿یتضمّن﴾ ضمناً مشتمل ہوتا ہے۔ ﴿تملیك﴾ مالک بنانا۔

کفالہ بالمال میں مکفول لہ کا اختیار:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر مکفول لہ نے کفیل یا اصیل میں سے کسی دین کا مطالبہ کرلیا تو اسے دوسرے سے بھی مطالبہ کرنے کا حق اور اختیار ہے، کیوں کہ کفالہ کا معنیٰ ہی ضم کرنا اور ملانا ہے اور ظاہر ہے کہ دونوں سے مطالبہ کرنے میں یہ معنیٰ متحقق ہوجاتے ہیں اس لیے اسے دونوں سے مطالبہ کرنے کا حق حاصل ہوگا اور اس میں کوئی قباحت یا شرعی رکاوٹ اور ممانعت نہیں ہوگی۔

اس کے برخلاف اگر کسی نے دوسرے کا سامان غصب کیا اور پھر غاصب سے کسی تیسرے شخص نے اس سامان کو غصب کرلیا اور مالک نے دونوں غاصبوں میں سے کسی ایک سے ضمان لینے کو اختیار کرلیا تو اب اسے دوسرے سے ضمان لینے اور ضمان کا مطالبہ کرنے کا اختیار نہیں ہوگا، کیوں کہ مالک نے جس سے ضمان لینے کو اختیار کیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے اسے اپنی چیز کا مالک بنادیا ہے اور ظاہر ہے کہ ایک وقت میں ایک چیز کا ایک ہی شخص مالک ہوسکتا ہے، اس لیے اب مالک کو دوسرے سے ضمان کے مطالبہ کرنے کا اختیار نہیں ہوگا۔

اس کے بالمقابل کفالہ کی وجہ سے جو مطالبہ ہوتا ہے چوں کہ کفیل سے مطالبہ میں تملیک کے معنیٰ نہیں پائے جاتے، اس لیے یہاں دو مرتبہ مالک بنانا نہیں ہوگا اور کفیل اور اصیل دونوں سے مکفول لہ مطالبہ کا حق دار ہوگا، اور یہی وہ بنیادی جزء اور پوائنٹ ہے جو دونوں میں حد فاصل اور وجہ فارق ہے۔

قَالَ وَيَجُوْزُ تَعْلِيْقُ الْكَفَالَةِ بِالشُّرُوْطِ مِثْلُ أَنْ يَقُوْلَ مَا بَايَعْتَ فُلَانًا فَعَلَيَّ، وَمَا ذَابَ لَكَ عَلَيْهِ فَعَلَيَّ، أَوْ مَا غَصَبَكَ فَعَلَيَّ، وَالْأَصْلُ فِيْهِ قَوْلُهُ تَعَالٰى: ﴿وَلِمَنْ جَاءَ بِهٖ حِمْلُ بَعِيْرٍ وَّأَنَا بِهٖ زَعِيْمٌ﴾(سورة يوسف:٧٢)، وَالْإِجْمَاعُ مُنْعَقِدٌ عَلٰى صِحَّةِ ضَمَانِ الدَّرْكِ، ثُمَّ الْأَصْلُ أَنَّهٗ يَصِحُّ تَعْلِيْقُهَا بِشَرْطٍ مُلَائِمٍ لَهَا مِثْلُ أَنْ يَكُوْنَ شَرْطًا لِوُجُوْبِ الْحَقِّ كَقَوْلِهٖ إِذَا اسْتُحِقَّ الْمَبِيْعُ، أَوْ لِإِمْكَانِ الْإِسْتِيْفَاءِ مِثْلُ قَوْلِهٖ إِذَا قَدِمَ زَيْدٌ وَهُوَ مَكْفُوْلٌ عَنْهُ، أَوْ لِيَتَعَذَّرَ الْإِسْتِيْفَاءُ مِثْلَ قَوْلِهٖ إِذَا غَابَ عَنِ الْبَلْدَةِ، وَمَا ذُكِرَ مِنَ الشُّرُوْطِ فِيْ مَعْنٰى مَا ذَكَرْنَاهُ، فَأَمَّا لَا يَصِحُّ التَّعْلِيْقُ بِمُجَرَّدِ الشَّرْطِ كَقَوْلِهٖ إِنْ هَبَّتِ الرِّيْحُ أَوْجَاءَ الْمَطَرُ، وَكَذَا إِذَا جَعَلَ وَاحِدًا أَجَلًا، إِلَّا أَنَّهٗ يَصِحُّ الْكَفَالَةُ وَيَجِبُ الْمَالُ حَالًّا، لِأَنَّ الْكَفَالَةَ لَمَّا صَحَّ تَعْلِيْقُهَا بِالشَّرْطِ لَا تَبْطُلُ بِالشُّرُوْطِ الْفَاسِدَةِ كَالطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ کفالہ کو شرطوں پر معلق کرنا جائز ہے مثلاً یوں کہے تم نے فلاں سے جو بھی خرید وفروخت کی وہ مجھ پر ہے یا فلاں پر جو تیرا نکلے وہ مجھ پر ہے یا فلاں نے جو کچھ تم سے غصب کیا وہ مجھ پر ہے، اور اس سلسلے میں اصل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے ولمن جاء به حمل بعير وأنا به زعيم اور ضمان بالدرک کی صحت پر اجماع منعقد ہو چکا ہے۔

پھر ضابطہ یہ ہے کہ کفالہ کو اسی شرط پر معلق کرنا درست ہے جو اس کے مناسب ہو، مثلاً وہ حق واجب ہونے کی شرط ہو جیسے اس کا قول إذا استحق المبيع ہے، یا حق وصول ہونے کے ممکن ہونے کی شرط ہو جیسے اس کا یہ قول جب زید آتے اور زید ہی مکفول عنہ ہو، یا استیفاء متعذر ہونے کی شرط ہو جیسے اس کا قول جب وہ شہر سے غائب ہو جائے اور جو شرطیں بیان کی گئیں ہیں وہ ہمارے بیان کردہ معنی میں ہیں اور صرف شرط پر معلق کرنا صحیح نہیں ہے جیسے اس کا قول اگر ہوا چلے یا بارش برسے اور ایسے ہی جب ان میں سے کسی ایک کو (کفالہ کی) میعاد مقرر کرے تاہم کفالہ صحیح ہوگا اور فی الحال مال واجب ہوگا، کیوں کہ جب کفالہ کو شرط پر معلق کرنا صحیح ہے تو وہ شرط فاسدہ سے باطل نہیں ہوگا جیسے طلاق اور عتاق۔

اللغات:

﴿تعليق﴾ معلق کرنا۔ ﴿ما بايعت﴾ جو بھی تو بیع کا معاملہ کرے گا۔ ﴿ذاب لك﴾ تیرا حق ہو۔ ﴿حِمل﴾ بوجھ، لاد۔ ﴿بعير﴾ اونٹ۔ ﴿زعيم﴾ ضامن۔ ﴿ملائم﴾ مناسب، لائق۔ ﴿استيفاء﴾ پوری وصولی۔ ﴿هبّت﴾ چل پڑی۔ ﴿مطر﴾ بارش۔

کفالہ بالمال کو شرائط پر معلق کرنا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ کفالہ بالمال کو شرطوں پر معلق کرنا جائز ہے لیکن تعلیق میں یہ بات پیش نظر رہے کہ انھی شرطوں پر معلق کرنا جائز ہے جو شرطیں کفالہ کے مناسب ہوں اور جو شرطیں کفالہ اور اس کے موجوب کے خلاف ہوں ان شرطوں پر تعلیق درست نہیں ہے، صاحب کتاب نے دونوں طرح کی شرطوں کو مثال سے واضح کر کے بات کو واضح فرما دیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ اگر کفیل یوں کہتا ہے کہ تم فلاں سے جو بھی خرید وفروخت کرو گے میں اس کا کفیل ہوں، یا فلاں پر جو تمہارا حساب نکلے گا میں اس کا کفیل ہوں، یا اگر فلاں

شخص تمہاری کوئی چیز غصب کرتا ہے تو میں اس کا کفیل ہوں، تو اِن تمام صورتوں میں کفالہ بھی درست ہے اور اس کی تعلیق بھی درست ہے، ویسے تو کفالہ کی تعلیق کے جواز اور اس کی صحت پر سب سے واضح دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے: **ولمن جاء به حمل بعير وأنابه زعيم** کہ جو شخص گم شدہ پیالے کو لیکر آئے گا اسے ایک اونٹ کا بوجھ ملے گا اور میں اس کا کفیل ہوں، دیکھئے اس آیت میں کفالہ معلق ہے اور اگر پیالے ملے گا تو ہی لانے والے کو انعام ملے گا ورنہ نہیں۔

ثم الأصل الخ: یہاں سے پھر وہی بات بیان کر رہے ہیں کہ بھائی اسے اچھی طرح سمجھ لو، کفالہ کو اسی شرط پر معلق کرنا صحیح ہے جو شرط اس کے مناسب ہو مثلاً وہ ایسی شرط میں جس میں مکفول لہ کا حق واجبی مضمر ہو جیسے اگر مبیع مستحق ہونے کی شرط پر کوئی کفیل بنتا ہے تو یہ کفالہ صحیح ہے کیوں کہ یہاں جو شرط ہے وہ کفالہ کے مناسب ہے اور اس میں مکفول لہ کا (جو مشتری بھی ہے) فائدہ ہے کہ اس کفالہ سے اس کے واجبی حق کی ادائیگی کو تقویت مل رہی ہے۔

یا کوئی ایسی شرط ہو جس سے حق کی وصولیابی ممکن ہو جیسے اس شرط پر کوئی کفیل بنے کہ اگر زید آ گیا تو میں کفیل ہوں اور خود زید ہی مکفول عنہ بھی ہے تو اس صورت میں بھی کفالہ درست ہے، کیوں کہ یہاں بھی مکفول لہ کے حق کو دلانے کے لیے کفالہ کو قدوم زید کی شرط پر معلق کیا گیا ہے یا کوئی ایسی شرط ہو جس کی وجہ سے مکفول عنہ سے مکفول لہ کے حق کی وصولیابی ناممکن ہو جائے اور پھر کفیل سے اسے دلایا جائے، مثلاً کفیل یوں کہے کہ اگر مکفول عنہ اس شہر سے غائب ہو جائے تو تم فکر نہ کرو میں تمہارا حق دوں گا، اس صورت میں بھی چوں کہ مکفول لہ کے لیے حق ملنے پر کفالہ کو معلق کیا گیا ہے اس لیے یہ شرط بھی کفالہ کے مناسب ہوگی اور درست ہوگی اور شرط کے ساتھ ساتھ کفالہ بھی درست اور جائز ہوگا۔

فأما لايصح الخ: فرماتے ہیں کہ اگر شرط صرف شرط ہو اور اس میں کفالہ کی کوئی مناسبت اور کفالہ کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہ ہو تو اس شرط پر کفالہ کو معلق کرنا درست نہیں ہے، مثلاً اگر کوئی یوں کہے کہ جب آندھی چلے گی تو میں اس چیز کا کفیل ہوں یا اگر بارش برسے گی تو میں کفیل ہوں تو ان دونوں صورتوں میں تعلیق درست نہیں ہے، کیوں کہ آندھی چلنے اور بارش ہونے کا کفالہ سے دور دور کا بھی کوئی واسطہ اور جوڑ نہیں ہے، ایسے ہی اگر کسی نے آندھی چلنے یا بارش ہونے کو کفالہ کی میعاد قرار دیکر یوں کہا کہ میں آندھی چلنے تک یا بارش ہونے تک کفیل ہوں تو اس صورت میں کفالہ تو درست ہے لیکن میعاد باطل ہے، کفالہ اس لیے درست ہے کہ جب کفالہ کو شرط پر معلق کرنا صحیح ہے تو ظاہر ہے کہ جو شرطیں اس کے مناسب ہوں گی ان پر اس کی تعلیق بھی درست ہوگی اور کفالہ بھی صحیح ہوگا اور جو شرطیں اس کے مناسب نہیں ہوں گی ان پر تعلیق تو صحیح نہیں ہوگی مگر کفالہ درست ہوگا، کیوں کہ کفالہ شروط فاسدہ اور شروط غیر مناسبہ سے فاسد اور باطل نہیں ہوتا جیسے طلاق اور عتاق ہیں کہ یہ بھی شروط فاسدہ سے باطل نہیں ہوتے بلکہ خود شروط ہی فاسد ہو جاتی ہیں، اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی آندھی چلنے اور بارش برسنے کی شرط اور میعاد چوں کہ کفالہ کے مخالف ہے اس لیے یہ شرط اور میعاد ختم ہو جائے گی اور کفالہ درست اور جائز ہوگا اور میعاد والی صورت میں کفیل پر فی الحال مالِ کفالہ واجب ہوگا۔

فَإِنْ قَالَ تَكَفَّلْتُ بِمَالِكَ عَلَيْهِ فَقَامَتِ الْبَيِّنَةُ بِأَلْفٍ عَلَيْهِ ضَمِنَهُ الْكَفِيْلُ، لِأَنَّ الثَّابِتَ بِالْبَيِّنَةِ كَالثَّابِتِ مُعَايَنَةً فَيَتَحَقَّقُ مَاعَلَيْهِ فَيَصِحُّ الضَّمَانُ بِهِ، وَإِنْ لَمْ تَقُمِ الْبَيِّنَةُ فَالْقَوْلُ قَوْلُ الْكَفِيْلِ مَعَ يَمِيْنِهِ فِيْ مِقْدَارِ مَايَعْتَرِفُ بِهِ،

لِأَنَّهُ مُنْكِرٌ لِلزِّيَادَةِ، فَإِنِ اعْتَرَفَ الْمَكْفُولُ عَنْهُ بِأَكْثَرِ مِنْ ذٰلِكَ لَمْ يُصَدَّقْ عَلٰى كَفِيلِهِ، لِأَنَّهُ إِقْرَارٌ عَلَى الْغَيْرِ، وَلَا وِلَايَةَ لَهُ عَلَيْهِ، وَيُصَدَّقُ فِي حَقِّ نَفْسِهِ عَلَيْهِ لِوِلَايَتِهِ عَلَيْهَا.

ترجمه: پھر اگر کفیل نے کہا میں اس چیز کا کفیل ہوا جو تیرا اس پر ہے اور ایک ہزار پر بینہ قائم ہوگیا تو کفیل اس کا ضامن ہوگا، کیوں کہ بینہ سے ثابت ہونے والی چیز مشاہدہ سے ثابت ہونے والی چیز کی طرح ہے لہٰذا جو مکفول عنہ پر ہے وہ متحقق ہوجائے گا اور اس کا ضمان صحیح ہوجائے گا۔ اور اگر بینہ قائم نہ ہوا تو کفیل جس مقدار کا اقرار کرے اس کے متعلق قسم کے ساتھ اس کا قول مقبول ہوگا، کیوں کہ وہ زیادتی کا منکر ہے، لیکن اگر مکفول عنہ اس سے زیادہ کا اقرار کرے تو اس کے کفیل پر اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، کیوں کہ یہ اقرار علی الغیر ہے اور غیر پر اسے ولایت نہیں ہے، البتہ مکفول عنہ کے نفس پر اس کی تصدیق کی جائے گی، کیوں کہ اسے نفس پر ولایت حاصل ہے۔

اللغات:

﴿بینة﴾ گواہی۔ ﴿یمین﴾ قسم۔

مجہول مال کی کفالت:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے مجہول مکفول بہ کی کفالت کی اور یوں کہا کہ تمہارا فلاں پر جو کچھ مال ہے میں اس کی کفالت قبول کر رہا ہوں، اس کے بعد بینہ سے یہ بات واضح ہوئی کہ مکفول لہ کا مکفول عنہ پر ایک ہزار روپیہ ہے تو اب کفیل پر مکفول لہ کے لیے ایک ہزار واجب ہوگا، کیوں کہ فقہ کا ضابطہ یہ ہے کہ جو چیز بینہ سے ثابت ہوتی ہے وہ مشاہدہ سے ثابت شدہ چیز کی طرح ہوتی ہے اور اگر کفیل اس بات کا مشاہدہ کر لیتا کہ مکفول عنہ پر مکفول لہ کا ایک ہزار ہے تو ظاہر ہے کہ اسے ایک ہزار دینا پڑتا، لہٰذا جب بینہ سے ایک ہزار دین ثابت ہوا تو اس صورت میں بھی کفیل مکفول لہ کو اتنی رقم دے گا، اور اگر بینہ سے کسی رقم کا ثبوت نہ ہو تو اس صورت میں حکم یہ ہے کہ کفیل جو مقدار بیان کرے اسی مقدار کا اعتبار ہوگا اور اگر مکفول عنہ اس سے زیادہ کا اقرار کرتا ہے تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا، کیوں کہ اس صورت میں کفیل زیادتی کا منکر ہے اور مکفول عنہ اس کا مدعی ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ اگر مدعی کے پاس بینہ نہ ہو تو قسم کے ساتھ منکر کا قول معتبر ہوتا ہے لہٰذا اس صورت میں بھی منکر یعنی کفیل کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا اور مکفول عنہ جس زیادتی کا اقرار کر رہا ہے کفیل کے حق میں اس زیادتی کا اعتبار نہیں ہوگا، کیوں کہ یہ اقرار علی الغیر ہے اور مکفول عنہ کو کفیل پر کوئی ولایت نہیں ہے، اس لیے کفیل کی ذات میں مکفول عنہ کی اقرار کردہ زیادتی معتبر ہوگی، البتہ یہ زیادتی مکفول عنہ کے حق میں معتبر ہوگی، کیوں کہ اسے اپنے نفس پر ولایت حاصل ہے اور مکفول لہ کو مکفول عنہ سے اس کے مطالبے کا حق ہوگا۔

قَالَ وَتَجُوزُ الْكَفَالَةُ بِأَمْرِ الْمَكْفُولِ عَنْهُ وَبِغَيْرِ أَمْرِهِ لِإِطْلَاقِ مَا رَوَيْنَا، وَلِأَنَّهُ الْتَزَمَ الْمُطَالَبَةَ وَهُوَ تَصَرُّفٌ فِي حَقِّ نَفْسِهِ وَفِيهِ نَفْعُ الطَّالِبِ وَلَا ضَرَرَ فِيهِ عَلَى الْمَطْلُوبِ بِثُبُوتِ الرُّجُوعِ، إِذْ هُوَ عِنْدَ أَمْرِهِ وَقَدْ رَضِيَ بِهِ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ کفالہ مکفول عنہ کے حکم سے بھی جائز ہے اور بدون اس کے حکم کے بھی جائز ہے، کیوں کہ ہماری روایت کردہ حدیث مطلق ہے اور اس لیے کہ مطالبہ لازم کرنے کا نام کفالہ ہے اور اپنے حق میں ایک تصرف ہے اور اس میں مکفول لہ کا نفع ہے اور رجوع ثابت ہونے کی وجہ سے اس میں مکفول عنہ کا ضرر نہیں ہے، کیوں کہ رجوع کا ثبوت مکفول عنہ کے حکم کے وقت ہوتا ہے اور مکفول عنہ اس پر راضی ہوتا ہے۔

اللغاث:

﴿التزم﴾ اپنے ذمے لیا ہے۔

صحت کفالہ کے لیے مکفول عنہ کے حکم کی شرط کا مسئلہ:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ صحت کفالہ کے لیے مکفول عنہ کا کفیل کو حکم دینا ضروری نہیں ہے بلکہ جس طرح مکفول عنہ کے حکم سے کفالہ منعقد ہوجاتا ہے اسی طرح مکفول عنہ کے حکم کے بغیر بھی کفالہ منعقد ہوجاتا ہے، اس لیے کہ ماقبل میں جواز کفالہ کے متعلق جو حدیث (الزعیم غارم) ہم نے بیان کی ہے وہ مطلق ہے اور مکفول عنہ کے حکم دینے یا نہ دینے کے متعلق اس میں کوئی وضاحت اور صراحت نہیں ہے، اس لیے علی الاطلاق کفالہ جائز ہوگا خواہ اس میں مکفول عنہ کا حکم شامل ہو یا نہ ہو۔

اس سلسلے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ کفالہ نام ہے اپنے اوپر مطالبہ لازم کرنے کا اور مطالبہ کا التزام ایک طرح کا تصرف ہے اور انسان اپنی ذات میں جو بھی تصرف کرتا ہے اگر اس میں کسی کا ضرر نہ ہو تو وہ نافذ اور لازم ہوتا ہے اور صورت مسئلہ میں کفیل نے التزام مطالبہ سے جو تصرف کیا ہے اس میں نہ تو مکفول لہ کا نقصان ہے اور نہ ہی مکفول عنہ کا، بلکہ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں دونوں کا نفع ہے، مکفول لہ کا نفع تو اس طرح سے ہے کہ کفالہ سے پہلے اسے صرف مکفول عنہ سے مطالبہ کا اختیار تھا اور کفالہ کے بعد اسے کفیل سے بھی مطالبے کا اختیار ہوگیا اور ظاہر ہے کہ اس میں مکفول لہ کا نفع ہے اور مکفول عنہ کا نفع اس طرح ہے کہ اگر کفیل نے مکفول عنہ کے حکم کے بغیر اس کی کفالت قبول کی تو ظاہر ہے کہ وہ مذکورہ مال مکفول عنہ سے واپس نہیں لے سکتا اور اس میں سراسر مکفول عنہ کا نفع ہے، اور اگر کفیل نے مکفول عنہ کے حکم سے کفالت قبول کی ہے تو اس صورت میں اگر چہ کفیل مال کفالہ کو اس سے واپس لینے کا حق دار ہوگا مگر اس صورت میں بھی مکول عنہ کا ضرر نہیں ہے، کیوں کہ مکفول عنہ کفالت کا حکم دے کر کفیل کو مال واپس کرنے پر راضی ہو چکا ہے۔

فَإِنْ كَفَّلَ بِأَمْرِهِ رَجَعَ بِمَا أَدّٰى عَلَيْهِ، لِأَنَّهُ قَضٰى دَيْنَهُ بِأَمْرِهِ وَإِنْ كَفَّلَ بِغَيْرِ أَمْرِهِ لَمْ يَرْجِعْ بِمَا يُؤَدِّيْهِ، لِأَنَّهُ مُتَبَرِّعٌ بِأَدَائِهِ، وَقَوْلُهُ رَجَعَ بِمَا أَدّٰى مَعْنَاهُ إِذَا أَدّٰى مَا ضَمِنَهُ، أَمَّا إِذَا أَدّٰى خِلَافَهُ رَجَعَ بِمَا ضَمِنَ، لِأَنَّهُ مَلَكَ الدَّيْنَ بِالْأَدَاءِ فَنُزِّلَ مَنْزِلَةَ الطَّالِبِ كَمَا إِذَا مَلَكَهُ بِالْهِبَةِ أَوْ بِالْإِرْثِ، وَكَمَا إِذَا مَلَكَهُ الْمُحْتَالُ عَلَيْهِ بِمَا ذَكَرْنَا فِي الْحَوَالَةِ، بِخِلَافِ الْمَأْمُوْرِ بِقَضَاءِ الدَّيْنِ حَيْثُ يَرْجِعُ بِمَا أَدّٰى، لِأَنَّهُ لَمْ يَجِبْ عَلَيْهِ شَيْئٌ حَتّٰى يَمْلِكَ الدَّيْنَ بِالْأَدَاءِ، وَبِخِلَافِ مَا إِذَا صَالَحَ الْكَفِيْلُ الطَّالِبَ عَنِ الْأَلْفِ عَلٰى خَمْسِ مِائَةٍ، لِأَنَّهُ إِسْقَاطٌ فَصَارَ كَمَا

إِذَا أَبْرَأَ الْكَفِيْلَ.

ترجمه: پھر اگر کفیل نے مکفول عنہ کے حکم سے کفالت قبول کی تو وہ اداء کردہ رقم کو مکفول عنہ سے واپس لے لے گا، کیوں کہ کفیل نے اس کے حکم سے اس کا دین اداء کیا ہے، اور اگر کفیل نے اس کے حکم کے بغیر کفالت قبول کی تو وہ مکفول عنہ سے اداء کردہ رقم کو واپس نہیں لے گا، کیوں کہ وہ دین اداء کرنے میں متبرع ہے اور امام قدوری کے قول رجع بما أدّی کا مطلب ہے جب کفیل نے اس چیز کو اداء کیا جس کا وہ ضامن ہوا تھا، لیکن اگر اس نے دین کے خلاف اداء کیا تو وہ اسی چیز کو واپس لے گا جس کا ضامن ہوا تھا، کیوں کہ اداء کرنے کی وجہ سے کفیل دین کا مالک ہو چکا ہے لہٰذا اسے مکفول لہ کے درجے میں اتار لیا جائے گا جیسے اس صورت میں جب وہ ہبہ یا ارث سے اس کا مالک ہوا ہو اور جیسے جب وہ محتال علیہ کا مالک ہوا اس سبب سے جو ہم حوالہ میں بیان کر چکے ہیں۔

برخلاف اس شخص کے جسے ادائے دین کا حکم دیا گیا ہے چنانچہ وہ اداء کردہ رقم کو واپس لے لے گا، کیوں کہ اس پر کوئی چیز واجب نہیں تھی کہ اداء کرنے کی وجہ سے وہ دین کا مالک ہوا اور برخلاف اس صورت کے جب کفیل نے ایک ہزار کے عوض مکفول لہ سے پانچ سو پر صلح کر لی ہو اس لیے کہ یہ ساقط کرنا ہے تو یہ ایسا ہو گیا جیسے مکفول لہ نے کفیل کو بری کر دیا ہو۔

اللغات:

﴿أدّی علیه﴾ اس کی طرف سے ادا کیا ہو۔ ﴿إرث﴾ میراث کے طور پر۔ ﴿صالح﴾ مصالحت کر لی۔ ﴿أبرأ﴾ بری کر دیا۔

کفیل اپنا ادا کردہ مال کب وصول کر سکتا ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کفیل نے مکفول عنہ سے کفالت قبول کر کے مکفول لہ کا دین اداء کیا ہو تو اس صورت میں اسے مکفول عنہ سے دین کے بقدر رقم واپس لینے کا اختیار ہوگا، کیوں کہ اس نے مکفول عنہ کے حکم سے اس کا دین اداء کیا ہے اور ہر وہ شخص جو دوسرے کے حکم سے اس کا دین اداء کرتا ہے وہ ما أدّی کو واپس لینے کا حق رکھتا ہے، لہٰذا صورت مسئلہ میں بھی کفیل مکفول عنہ سے اداء کردہ دین واپس لینے کا حقدار اور مجاز ہوگا، ہاں اگر کفیل نے مکفول عنہ کے حکم کے بغیر کفالت قبول کر کے اس کا دین اداء کیا ہو تو اس صورت میں کفیل مکفول عنہ سے اس مقدار کو واپس نہیں لے سکتا، کیوں کہ اس صورت میں وہ متبرع ہے اور متبرع جو کچھ کرتا ہے اسے واپس نہیں لیتا اور شریعت نے ما علی المحسنین من سبیل کا حکم جاری کر کے جس طرح تبرع میں جبر کو ممنوع قرار دیا ہے اسی طرح تبرع کرنے کے بعد اس کی واپسی کو بھی ممنوع قرار دیا ہے۔

وقوله الخ: اس کا حاصل یہ ہے کہ ماتن کے قول رجع بما أدّی کا مطلب یہ ہے کہ کفیل نے جب مکفول عنہ کے حکم سے اس کا دین اداء کیا ہو تو اسے وہی چیز واپس لینے کا حق ہوگا جس کا وہ ضامن ہوا تھا یا بالفاظ دیگر جو چیز مکفول عنہ پر واجب تھی، چنانچہ اگر مکفول عنہ پر مثلاً کھوٹے دراہم واجب ہوں اور کفیل کھرے دراہم اداء کر دے یا اس پر کھرے دراہم واجب ہوں اور کفیل کھوٹے دراہم اداء کر دے تو ان صورتوں میں کفیل وہی چیز واپس لینے کا مجاز ہوگا جو مکفول عنہ پر واجب تھی خواہ اس میں کفیل کا نفع ہو یا نقصان ہو، کیوں کہ جب کفیل نے مکفول لہ کا قرضہ اداء کر دیا تو وہ اس کا مالک ہو گیا اور اب درمیان سے مکفول لہ کا واسطہ ختم ہو گیا اور کفیل ہی

اس دین کا مطالبہ کرنے میں طالب یعنی مکفول لہ کے قائم مقام ہوگیا اور چوں کہ مکفول لہ کو اسی چیز کے مطالبہ کرنے اور اسی چیز کو واپس لینے کا حق تھا جو مکفول عنہ پر واجب تھی لہٰذا کفیل جو مکفول لہ کے قائم مقام ہے اسے بھی وہی چیز واپس لینے کا حق ہوگا جو مکفول عنہ پر واجب ہے، اس کو آپ ان مثالوں سے بھی سمجھ سکتے ہیں کہ اگر مکفول لہ کفیل کو اپنا دین ہبہ کردے یا مکفول لہ مرجائے اور کفیل اس کا وارث ہو تو ان دونوں صورتوں میں کفیل اُسی دین کو واپس لے گا جو مکفول عنہ پر واجب ہے اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی ادائے دین کے بعد کفیل اسی چیز کو واپس لینے کا حقدار ہوگا جس کا اس نے ضمان لیا تھا اور جو مکفول عنہ پر واجب ہے۔

وكما إذا الخ: کفیل کے **ماضمن** واپس لینے کے سلسلے میں صاحب کتاب نے دوسری نظریہ پیش فرمائی ہے کہ اگر کسی شخص پر ایک ہزار درہم دین ہو اور قرض دار نے اپنے قرض خواہ کا دین دوسرے کے حوالے کردیا اور محتال علیہ نے قرض خواہ کو ایک ہزار درہم کے عوض دینار دے دیا یا کوئی دوسرا سامان دے دیا تو اس صورت میں بھی محتال علیہ کو **ماضمن** اور **ما وجب على المحيل** ہی واپس لینے کا حق ہوگا **ما أدّى** واپس لینے کا حق نہیں ہوگا، کیوں کہ محتال علیہ دین اداء کر کے محتال لہ کے قائم مقام ہوگیا ہے اور چوں کہ محتال لہ محیل سے **ما وجب في الذمة** لینے کا حق دار تھا لہٰذا جو اس کے قائم مقام ہے یعنی محتال علیہ وہ بھی محیل سے **ما وجب في الذمة** ہی لینے کا حقدار اور مجاز ہوگا، اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی کفیل مکفول عنہ سے **ما ضمن** اور **ما وجب في الذمه** ہی لینے کا حقدار رہوگا اور اسے **ما أدّى** لینے کا اختیار نہیں ہوگا۔

بخلاف المأمور الخ: سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ وہ شخص جسے ادئے دین پر مامور کیا گیا ہے اگر اس نے مدیون کا دین اداء کردیا تو وہ **ما أدّى** کو واپس لینے کا حقدار ہوگا خواہ وہ **ما ضمن** کی جنس سے ہو یا نہ ہو جب کہ کفیل **ما ضمن** کو واپس لینے کا حقدار ہے نہ کہ **ما وجب** کو آخر ایسا کیوں ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ کفیل اور **مامور بقضاء الدين** میں فرق ہے، وہ اس طرح ہے کہ کفیل دین اداء کر کے اس کا مالک ہوجاتا ہے جب کہ مأمور بہ اس کا مالک نہیں ہوتا، کیوں کہ کفیل اپنے اوپر اس دین کو واجب کرتا ہے اسی لیے کفیل مالک ہوجاتا ہے اور مامور مالک نہیں ہوتا، لہٰذا جو مالک نہیں ہوگا وہ اصیل کے قائم مقام بھی نہیں ہوگا، اور وہ **ما أدّى** ہی کو واپس لینے کا حق دار ہوگا اور کفیل چوں کہ دین کا مالک ہوجاتا ہے اس لیے وہ مکفول لہ کے قائم مقام ہوجائے گا اور مکفول لہ کو چوں کہ **ماضمن** ہی لینے کا حق ہے لہٰذا کفیل بھی **ماضمن** ہی لینے کا حق دار ہوگا، اس لیے کفیل اور مامور میں فرق ہے اور دونوں کو ایک دوسرے پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

بخلاف ما إذا صالح الخ: اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر دین مثلاً ایک ہزار ہو اور کفیل نے مکفول لہ سے پانچ سو کے لین دین پر مصالحت کرلی ہو اور اسے اداء کردیا ہو تو اب اس صورت میں وہ مکفول عنہ سے **ما أدّى** کو واپس لے گا نہ کہ **ما ضمن** کو یعنی کفیل مکفول عنہ سے پانچ سو ہی واپس لے گا نہ کہ ایک ہزار، کیوں کہ مصالحت کرنا، معاف کرنے اور ساقط کرنے کی طرح ہے اور اگر مکفول لہ مکفول عنہ کا دین ساقط اور معاف کردے یا وہ کفیل کو ادائے دین سے بری کردے تو ان دونوں صورتوں میں مکفول عنہ سے بھی معافی اور براءت ہوجاتی ہے اور اگر مکفول لہ پورا دین ساقط کردے کے یا کفیل کو پورے دین سے بری کردے تو کفیل مکفول عنہ سے ایک پائی بھی واپس نہیں لے سکتا اور اگر آدھے یا ثلث یا ربع کو معاف کرے یا اس سے بری کرے تو اس مقدار میں مکفول عنہ سے کفیل کا مطالبہ ساقط ہوجاتا ہے۔

قَالَ وَلَيْسَ لِكَفِيلٍ أَنْ يُطَالِبَ الْمَكْفُوْلَ عَنْهُ بِالْمَالِ قَبْلَ أَنْ يُؤَدِّيَ عَنْهُ، لِأَنَّهُ لَايَمْلِكُهُ قَبْلَ الْأَدَاءِ، بِخِلَافِ الْوَكِيْلِ بِالشِّرَاءِ حَيْثُ يَرْجِعُ قَبْلَ الْأَدَاءِ، لِأَنَّهُ انْعَقَدَ بَيْنَهُمَا مُبَادَلَةٌ حُكْمِيَّةٌ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ مکفول عنہ کی طرف سے مال اداء کرنے سے پہلے کفیل کے لیے اس سے مال کا مطالبہ کرنے کا حق نہیں ہے، کیوں کہ اداء کرنے سے پہلے کفیل اس دین کا مالک نہیں ہوتا، برخلاف وکیل بالشراء کے، چنانچہ وہ اداء کرنے سے پہلے واپس لے سکتا ہے، اس لیے کہ وکیل اور مؤکل کے مابین حکمی مبادلہ منعقد ہوتا ہے۔

کفیل اپنا ادا کردہ مال کب وصول کرسکتا ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب تک کفیل مکفول عنہ کی طرف سے مکفول لہ کو دین ادا نہیں کردیتا اس وقت تک اسے مکفول عنہ سے دین کا مطالبہ کرنے کا حق نہیں ہے، کیوں کہ کفیل کو اسی وقت مطالبہ کرنے کا حق ہوگا جب وہ دین کا مالک ہوگا اور مکفول لہ کو اداء کرنے سے پہلے وہ دین کا مالک نہیں ہوگا، اس لیے اس سے پہلے اسے مکفول عنہ سے اس پر واجب شدہ دین کے مطالبہ کا حق بھی نہیں ہوگا۔

اس کے برخلاف اگر کوئی شخص کسی کو کوئی چیز خریدنے کا وکیل بنائے اور پھر وکیل بائع کو ثمن دینے سے پہلے ہی اپنے مؤکل سے ثمن کا مطالبہ کرلے تو وہ ایسا کرسکتا ہے اور اسے اس چیز کا پورا اختیار ہے، کیوں کہ وکیل اور موکل کے درمیان حکماً مبادلۃ المال بالمال منعقد ہوتا ہے اور وکیل بائع اور موکل مشتری کے حکم میں ہوتا ہے اور بائع کو یہ حق ہے کہ وہ تسلیم مبیع سے پہلے مشتری سے ثمن کا مطالبہ کرلے، لہٰذا وکیل کو بھی حق ہوگا کہ وہ ادائے ثمن سے پہلے اپنے موکل سے ثمن کا مطالبہ کرلے۔

قَالَ فَإِنْ لُوْزِمَ بِالْمَالِ كَانَ لَهُ أَنْ يُلَازِمَ الْمَكْفُوْلَ عَنْهُ حَتّٰى يُخَلِّصَهُ، وَكَذَا إِذَا حُبِسَ كَانَ لَهُ أَنْ يَحْبِسَهُ لِأَنَّهُ لَحِقَهُ مَا لَحِقَهُ مِنْ جِهَتِهِ فَيُعَامِلُهُ بِمِثْلِهِ.

ترجمہ: پھر اگر مال کے سلسلے میں کفیل کا پیچھا کیا جانے لگا تو اسے یہ حق ہوگا کہ مکفول عنہ کا پیچھا کرے یہاں تک کہ مکفول عنہ اسے چھڑالے اور ایسے ہی اگر کفیل کو قید کرلیا گیا تو اسے حق ہے کہ مکفول عنہ کو قید کرادے، اس لیے کہ کفیل کو جو پریشانی لاحق ہوئی ہے وہ مکفول عنہ ہی کی وجہ سے لاحق ہوئی ہے، لہٰذا وہ مکفول عنہ کے ساتھ ویسا ہی معاملہ کرے۔

اللغاتُ:

﴿لوزم﴾ پیچھا کیا گیا۔ ﴿یخلّص﴾ چھڑوالے۔ ﴿حبس﴾ قید کیا گیا۔

کفیل سے مطالبہ کی صورت میں مکفول عنہ سے مطالبہ کرنے کا اختیار:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر مکفول لہ اپنا قرض وصول کرنے کے لیے کفیل کے پیچھے لگ جائے اور ہمہ وقت اس سے مطالبہ کرتا رہے تو کفیل کو یہ حق ہے کہ وہ مکفول عنہ سے اسی طرح کا مطالبہ کرے اور ویسے ہی پیچھے لگ کر اس سے مطالبہ کرے یا مکفول عنہ اپنا دین اداء کرکے مکفول لہ سے کفیل کی جان چھڑادے، یہی حکم اس وقت ہے کہ اگر مکفول لہ دین اور مطالبۂ دین کے سلسلے میں کفیل کو قید

کرادے تو کفیل مکفول عنہ کو قید کراسکتا ہے، کیوں کہ مکفول عنہ ہی کی وجہ سے کفیل کو قید وبند کی صعوبتیں جھیلنی پڑ رہی ہیں، لہٰذا اب فیصلے کے صرف دو راستے ہیں یا تو مکفول عنہ کفیل کو ان مصیبتوں سے نجات دلا دے یا پھر اپنا دین اداء کردے۔

وَاِذَا أَبْرَأَ الطَّالِبُ الْمَكْفُوْلَ عَنْهُ أَوِ اسْتَوْفٰى مِنْهُ بَرِئَ الْكَفِيْلُ، لِأَنَّ بَرَائَةَ الْأَصِيْلِ تُوْجِبُ بَرَاءَ ةَ الْكَفِيْلِ، لِأَنَّ الدَّيْنَ عَلَيْهِ فِي الصَّحِيْحِ، وَاِنْ أَبْرَأَ الْكَفِيْلَ لَمْ يَبْرَأِ الْأَصِيْلُ عَنْهُ، لِأَنَّهُ تَبَعٌ، وَلِأَنَّ عَلَيْهِ الْمُطَالَبَةُ وَبَقَاءُ الدَّيْنِ عَلَى الْأَصِيْلِ بِدُوْنِهٖ جَائِزٌ.

ترجمہ: اور جب مکفول لہ نے مکفول عنہ کو بری کردیا یا اس سے وصول کرلیا تو کفیل بری ہوجائے گا، کیوں کہ اصیل کی براءت کفیل کی براءت کی موجب ہے، کیوں کہ صحیح قول کے مطابق دین اصیل ہی پر ہے، اور اگر مکفول لہ نے کفیل کو بری کردیا تو اصیل بری نہیں ہوگا، کیوں کہ کفیل تابع ہے اور اس لیے کہ کفیل پر صرف مطالبہ ہے اور مطالبہ کے بغیر اصیل پر دین کی بقاء جائز ہے۔

اللغات:

﴿أبرأ﴾ بری کردیا۔ ﴿استوفٰی﴾ پورا وصول کرلیا۔ ﴿براءة﴾ ذمہ داری سے سبکدوش ہونا۔ ﴿دین﴾ قرض۔

کفیل یا مکفول عنہ کی براءت کا دوسرے پر اثر:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر مکفول لہ نے مکفول عنہ کو دین سے بری کردیا یا مکفول لہ نے اس سے اپنا دین وصول کرلیا تو ان دونوں صورتوں میں جس طرح اصیل یعنی مکفول عنہ بری الذمہ ہوجائے گا اسی طرح کفیل بھی بری ہوجائے گا، کیوں کہ دین تو در حقیقت مکفول عنہ ہی پر واجب ہے، کفیل پر تو دین واجب نہیں ہے، لہٰذا جب من علیہ الدین بری ہوجائے گا تو کفیل تو بدیہی طور پر بری ہوجائے گا، اس کے برخلاف اگر مکفول لہ نے کفیل کو بری کیا تو اس سے اصیل اور مکفول عنہ دین سے بری نہیں ہوگا، بلکہ اس کے ذمے دین باقی رہے گا، کیوں کہ کفیل مکفول عنہ کا تابع ہے، اب اگر ہم تابع یعنی کفیل کی براءت سے اصیل یعنی مکفول عنہ کو بھی بری مان لیں تو اصیل کے لیے اپنے تابع کا تابع ہونا لازم آئے گا، جو درست نہیں ہے، اس لیے کفیل کی براءت سے مکفول عنہ بری نہیں ہوگا۔

اس سلسلے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ کفیل پر صرف دین کا مطالبہ لازم ہے جب کہ اصیل پر مطالبہ کے ساتھ ساتھ اصل دین بھی لازم ہے اور ظاہر ہے کہ جس پر مطالبہ لازم ہو اس کے بری ہونے سے وہ شخص کیسے بری ہوگا جس پر دین اور قرض کا بوجھ لدا ہو، اسی لیے کفیل کے بری ہونے سے اصیل بری نہیں ہوگا اور مطالبہ کے بغیر بھی اصیل پر دین باقی اور برقرار رہے گا۔

وَكَذَا اِذَا أَخَّرَ الطَّالِبُ عَنِ الْأَصِيْلِ فَهُوَ تَاخِيْرٌ عَنِ الْكَفِيْلِ، وَلَوْ أَخَّرَ عَنِ الْكَفِيْلِ لَمْ يَكُنْ تَاخِيْرًا عَنِ الَّذِيْ عَلَيْهِ الْأَصْلُ، لِأَنَّ التَّاخِيْرَ اِبْرَاءٌ مُوَقَّتٌ فَيُعْتَبَرُ بِالْاِبْرَاءِ الْمُؤَبَّدِ، بِخِلَافِ مَا اِذَا كَفَلَ بِالْمَالِ الْحَالِ مُؤَجَّلًا اِلٰى شَهْرٍ فَاِنَّهُ يَتَأَجَّلُ عَنِ الْأَصِيْلِ، لِأَنَّهُ لَاحَقَّ لَهُ اِلَّا الدَّيْنُ حَالَ وُجُوْدِ الْكَفَالَةِ فَصَارَ الْأَجَلُ دَاخِلًا فِيْهِ، أَمَّا

هٰهُنَا فَبِخِلَافِهِ.

ترجمہ: اور ایسے ہی اگر مکفول لہ نے اصیل (مکفول عنہ) کو مؤخر کر دیا تو یہ کفیل سے بھی موخر کرنا ہوگا، لیکن اگر کفیل سے مؤخر کیا تو یہ اس شخص سے مؤخر کرنا نہیں ہوگا جس پر اصل ہے، کیوں کہ مؤخر کرنا وقتی طور پر بری کرنا ہے لہٰذا اسے دائمی بری کرنے پر قیاس کیا جائے گا، برخلاف اس صورت کے کہ جب فوری واجب الاداء مال کے لیے ایک ماہ کی میعاد مقرر کر کے کفیل ہوا، تو یہ اصیل سے بھی موخر ہوگا، کیوں کہ کفالہ موجود ہونے کی حالت میں دین کے علاوہ مکفول لہ کا کوئی حق نہیں ہے، لہٰذا میعاد اسی میں داخل ہوگی، رہا یہاں تو صورت مسئلہ اس کے برخلاف ہے۔

اللغات:

﴿أخّر﴾ مؤخر کرنا۔ ﴿موقّت﴾ ایک خاص وقت کا۔ ﴿مؤبّد﴾ ہمیشہ کا۔ ﴿مؤجّل﴾ میعادی، مقررہ مدت تک۔ ﴿شهر﴾ مہینہ۔ ﴿يتاجّل﴾ مؤخر ہوگا۔ ﴿أجل﴾ میعاد، مقررہ مدت۔

مذکورہ بالا مسئلہ میں مطالبہ مؤخر کرنے کی صورت:

اس سے پہلے یہ بات آچکی ہے کہ کفالہ میں اصیل سے جو چیز متعلق ہوتی ہے وہ کفیل کے حق میں بھی ثابت ہوتی ہے، لیکن اگر کوئی چیز کفیل کے حق میں ثابت ہو تو وہ اصیل کے حق میں ثابت نہیں ہوگی، اسی پر متفرع کر کے یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر مکفول لہ نے مکفول عنہ سے ادائے دین کے مطالبہ کو مؤخر کر دیا تو یہ تاخیر جس طرح اصیل یعنی مکفول عنہ کے حق میں ثابت ہوگی اسی طرح کفیل کے حق میں بھی ثابت ہوگی، لیکن اگر مکفول بہ کفیل سے مطالبہ کو مؤخر کرتا ہے تو اصیل یعنی مکفول عنہ کے حق میں یہ تاخیر ثابت نہیں ہوگی، کیوں کہ مطالبۂ دین کو موخر کرنا وقتی طور پر دین کو ساقط کرنا ہے، لہٰذا ابرائے موقت کو ابرائے موبد پر قیاس کیا جائے گا اور دائمی طور پر اگر مکفول لہ اصیل کو بری کر دے تو کفیل بھی بری ہو جاتا ہے، لیکن اگر کفیل کو بری کرے تو اصیل بری نہیں ہوتا، اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی ابرائے موقت میں اصیل کی تاخیر کفیل کے حق میں تو ثابت ہوگی، لیکن کفیل کی تاخیر اصیل کے حق میں ثابت نہیں ہوگی۔

بخلاف ما إذا الخ: اس کا حاصل یہ ہے کہ ماقبل میں جو حکم بیان کیا گیا ہے یعنی کفیل کی براءت اور تاخیر سے اصیل کے حق میں عدم براءت اور عدم تاخیر کا حکم اس کفالہ میں ہے جو میعادی نہ ہو، لیکن اگر کفیل نے فوری طور پر واجب الاداء مال کی ایک ماہ کی میعاد مقرر کر کے کفالت کی تو یہ میعاد اصیل اور مکفول عنہ کے حق میں بھی ثابت ہوگی، کیوں کہ جس وقت کفالہ منعقد ہوا ہے اس وقت مکفول لہ کا حق صرف دین میں ثابت ہے اور چوں کہ کفیل نے کفالہ قبول کرتے وقت اس میں میعاد کی شرط لگادی تھی، اس لیے میعاد اصل دین میں ثابت اور داخل ہوگی اور کفیل اور مکفول عنہ دونوں کے حق میں میعاد اور تاخیر ثابت ہوگی، اس کے برخلاف متن والے مسئلے میں چوں کہ کفالہ تاخیر سے مقدم ہے اور کفالہ کی وجہ سے اصیل اور کفیل دونوں سے مکفول لہ کو مطالبہ کا حق حاصل ہو چکا ہے، اس لیے بعد میں اگر مکفول لہ کفیل سے مطالبہ کو مؤخر کرتا ہے تو یہ تاخیر اصیل کے حق میں ثابت نہیں ہوگی اور اس سے بدستور مطالبہ برقرار رہے گا۔

فَإِنْ صَالَحَ الْكَفِيْلُ رَبَّ الْمَالِ عَنِ الْأَلْفِ عَلَى خَمْسِ مِائَةٍ وَقَدْ بَرِئَ الْكَفِيْلُ وَالَّذِي عَلَيْهِ الْأَصْلُ، لِأَنَّهُ أَضَافَ الصُّلْحَ إِلَى الْأَلْفِ الدَّيْنِ وَهِيَ عَلَى الْأَصِيْلِ فَبَرِئَ عَنْ خَمْسِ مِائَةٍ، لِأَنَّهُ إِسْقَاطٌ، وَبَرَاءَتُهُ تُوْجِبُ بَرَاءَةَ الْكَفِيْلِ، ثُمَّ بَرِئَا جَمِيْعًا عَنْ خَمْسِ مِائَةٍ إِنْ كَانَتِ الْكَفَالَةُ بِأَمْرِهِ، بِخِلَافِ مَا إِذَا صَالَحَ عَلَى جِنْسٍ آخَرَ، لِأَنَّهُ مُبَادَلَةٌ حُكْمِيَّةٌ فَمَلَكَهُ فَيَرْجِعُ بِجَمِيْعِ الْأَلْفِ، وَلَوْ كَانَ صَالَحَهُ عَمَّا اسْتَوْجَبَ بِالْكَفَالَةِ لَا يَبْرَأُ الْأَصِيْلُ، لِأَنَّ هٰذَا إِبْرَاءُ الْكَفِيْلِ عَنِ الْمُطَالَبَةِ.

ترجمہ: پھر اگر کفیل نے مکفول لہ سے ایک ہزار کے عوض پانچ سو پر صلح کر لی تو کفیل اور اصیل دونوں بری ہو جائیں گے، کیوں کہ کفیل نے صلح کو ایک ہزار دین کی طرف منسوب کیا ہے اور دین اصیل پر ہے لہٰذا اصیل پانچ سو سے بری ہو جائے گا، کیوں کہ یہ معاف کرنا ہے اور اصیل کی براءت کفیل کی براءت کو مستلزم ہے پھر کفیل کے اداء کرنے سے اصیل اور کفیل دونوں پانچ سو سے بری ہو جائیں گے، اور اگر کفالہ اصیل کے حکم سے ہوگا تو کفیل اصیل سے پانچ سو واپس لے گا۔

برخلاف اس صورت کے جب کفیل نے دوسری جنس پر مصالحت کی، کیوں کہ یہ حکمی مبادلہ ہے، لہٰذا وہ پورے کا مالک ہوگا اور پورا ایک ہزار واپس لے گا، اور اگر کفیل نے مکفول لہ سے اس حق کے متعلق مصالحت کی جو اس پر کفالہ کی وجہ سے واجب ہوا ہے تو اصیل بری نہیں ہوگا، کیوں کہ یہ کفیل کو مطالبہ سے بری کرنا ہے۔

اللغات:

﴿صالح﴾ مصالحت کر لی۔ ﴿أضاف﴾ منسوب کیا ہے۔ ﴿دین﴾ قرضہ۔ ﴿بریٔ﴾ بری ہو گیا، ذمہ داری سے نکل گیا۔ ﴿توجب﴾ سبب بنتا ہے۔

کفیل کا مصالحت کرنا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر دین ایک ہزار ہو اور پھر کفیل مکفول لہ سے ایک ہزار کے عوض پانچ سو پر مصالحت کر لے تو اس صورت میں کفیل اور مکفول عنہ دونوں پانچ سو سے بری ہو جائیں گے اور صرف پانچ سو کا لین دین رہ جائے گا، کیوں کہ اگر چہ یہاں مصالحت کفیل نے کی ہے مگر چوں کہ اس نے مصالحت کو ایک ہزار کی طرف منسوب کیا ہے اور ایک ہزار اصیل اور مکفول عنہ پر واجب ہے، اس لیے یہ ایک ہزار سے اسقاط ہوگا اور اصیل کے ذمے سے پانچ سو ساقط اور معاف ہو جائیں گے اور چوں کہ اصیل کی براءت کفیل کی براءت کو مستلزم ہے، اس لے جب اصیل پانچ سو سے بری ہوگا تو کفیل بھی پانچ سو سے بری ہو جائے گا اور پھر جب کفیل ماقی پانچ سو اداء کرے گا تو دونوں بری الذمہ ہو جائیں گے، اب اگر کفیل نے مکفول عنہ کے حکم سے کفالت قبول کی ہوگی تو اسے مکفول عنہ سے ما أدّٰی کو واپس لینے کا اختیار ہوگا، لیکن اگر اس نے مکفول عنہ کے حکم کے بغیر کفالت قبول کی تھی تو اسے واپس لینے کا حق نہیں ہوگا۔

بخلاف ما إذا الخ: اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کفیل نے مکفول عنہ کے حکم سے ایک ہزار درہم کی کفالت قبول کی تھی پھر اس نے دراہم کے علاوہ کسی سامان پر ایک ہزار کے عوض مکفول لہ سے مصالحت کر لی تو اس صورت میں اصیل یعنی مکفول عنہ سے ایک

روپیہ بھی ساقط نہیں ہوگا اور وہ پورے ایک ہزار درہم مکفول عنہ سے واپس لینے کا حق دار ہوگا، کیوں کہ اس صورت میں جو مصالحت ہوئی ہے وہ درحقیقت مکفول لہ اور کفیل کے درمیان حکماً مبادلہ ہے اور اس مبادلہ کی وجہ سے کفیل اس ایک ہزار درہم کا مالک ہوچکا ہے، اس لیے وہ مکفول عنہ سے پورے ایک ہزار درہم واپس لے گا۔

ولو کان صالحه الخ: اس کا حاصل یہ ہے کہ عقد کفالہ کی وجہ سے کفیل پر صرف مطالبہ لازم ہوتا ہے اب اگر کفیل نے مکفول لہ سے منت سماجت کر کے اس مطالبہ کو ساقط کرا دیا اور اپنے کو مطالبۂ دین سے سبکدوش کرلیا تو یہ اسقاط صرف کفیل ہی تک محدود رہے گا اور مکفول عنہ کے ذمے سے نہ تو دین ساقط ہوگا اور نہ مطالبۂ دین، کیوں کہ آپ کو معلوم ہے کہ اصیل کی براءت تو کفیل کو مستلزم ہے، لیکن کفیل کی براءت اصیل کو مستلزم نہیں ہے۔

قَالَ وَمَنْ قَالَ لِكَفِيْلٍ ضَمِنَ لَهُ مَالًا قَدْ بَرِئْتَ إِلَيَّ مِنَ الْمَالِ رَجَعَ الْكَفِيْلُ عَلَى الْمَكْفُوْلِ عَنْهُ، مَعْنَاهُ بِمَا ضَمِنَ لَهُ بِأَمْرِهِ، لِأَنَّ الْبَرَاءَةَ الَّتِيْ اِبْتِدَاؤُهَا مِنَ الْمَطْلُوْبِ وَانْتِهَاؤُهَا إِلَى الطَّالِبِ لَايَكُوْنُ إِلَّا بِالْإِيْفَاءِ فَيَكُوْنُ هٰذَا إِقْرَارًا بِالْأَدَاءِ فَيَرْجِعُ، وَإِنْ قَالَ أَبْرَأْتُكَ لَمْ يَرْجِعِ الْكَفِيْلُ عَلَى الْمَكْفُوْلِ عَنْهُ، لِأَنَّهُ بَرَاءَةٌ لَا تَنْتَهِيْ إِلٰى غَيْرِهِ وَذٰلِكَ بِالْإِسْقَاطِ فَلَمْ يَكُنْ إِقْرَارًا بِالْإِيْفَاءِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ کفیل جس مکفول لہ کے لیے مال کا ضامن ہوا تھا اگر اس نے کفیل سے کہا تم نے میری طرف مال سے براءت کرلی تو کفیل مکفول عنہ سے واپس لے گا اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ مال واپس لے گا جس مال کا مکفول عنہ کے حکم سے وہ ضامن ہوا تھا، کیوں کہ وہ براءت جس کی ابتداء مکفول عنہ سے ہو اور اس کی انتہاء مکفول لہ پر ہو وہ اداء کیے بغیر متحقق نہیں ہوتی، لہٰذا یہ ادائیگی کا اقرار ہے، اس لیے کفیل اسے واپس لے گا، اور اگر مکفول لہ نے کہا میں نے تجھے بری کردیا تو کفیل مکفول عنہ سے واپس نہیں لے گا، کیوں کہ یہ ایسی براءت ہے جو مکفول لہ کے علاوہ پر مبنی نہیں ہوتی اور یہ معاف کرنے سے متعلق ہے لہٰذا یہ ادائیگی کا اقرار نہیں ہوگا۔

اللغات:

﴿برئت﴾ تو بریٔ الذمہ ہوگیا ہے۔ ﴿أبرأتك﴾ میں نے تجھے بری کردیا۔ ﴿إیفاء﴾ پوری ادائیگی۔

کفیل کی براءت کی مختلف صورتیں:

اس عبارت میں دو مسئلے بیان کیے گئے ہیں اور ان دونوں کا تعلق مکفول لہ کے کفیل کو بری کرنے سے ہے:

(۱) پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اگر مکفول لہ نے کفیل سے کہا کہ تم میری طرف مال سے بری ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ مکفول لہ کفیل کی طرف سے ادائیگی مال کا اقرار کر رہا ہے اور ظاہر ہے کہ کفیل جب مکفول لہ کا دین اداء کردیتا ہے تو اسے مکفول عنہ سے ما ضَمِنَ واپس لینے کا اختیار اور حق ہوجاتا ہے اس لیے اس صورت میں بھی کفیل مکفول عنہ سے ما ضمن کو واپس لے گا، صاحب ہدایہ نے اس کی دلیل یوں بیان کی ہے کہ وہ براءت جس کی ابتداء مطلوب سے ہو اور اس کی انتہاء طالب پر ہو وہ اداء کرنے سے ہی متحقق ہوگی اور صورت مسئلہ میں چوں کہ مطلوب کفیل ہے اور طالب مکفول عنہ ہے اس لیے اس میں اداء کرنا لازم ہوگا اور مکفول لہ کا قد برئتَ

إلیّ من المال کہنا درحقیقت قد دفعتَ إلیّ المال کہنے کے درجے میں ہوگا اور قد دفعتَ الخ والی صورت میں کفیل کو مکفول عنہ سے مال واپس لینے کا حق ہے، لہٰذا اس صورت میں بھی وہ مکفول عنہ سے ما ضمن واپس لینے کا حقدار ہوگا، بشرطیکہ کفالہ مکفول عنہ کے حکم سے ہو۔

(۲) دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر مکفول لہ نے کفیل سے کہا قد أبرأتك میں نے تجھے بری کر دیا تو اس صورت میں کفیل مکفول عنہ سے کچھ بھی واپس لینے کا حق دار نہیں ہے، کیوں کہ یہاں براءت صرف اور صرف مکفول لہ پر پہنچ رہی ہے اور یہ ایسی براءت ہے جس میں اسقاط یعنی معاف کرنے کے معنی موجود ہیں اور ادائیگی دین کے اقرار کی یہاں کوئی گنجائش نہیں ہے، اس لیے اس سے کفیل کے ذمے سے مطالبۂ دین ساقط ہو جائے گا اور آپ کو معلوم ہے کہ کفیل کے ذمے سے اگر مطالبۂ دین ساقط ہو جائے تب بھی اصیل اور مکفول عنہ کے ذمے وہ باقی اور برقرار رہتا ہے، اس لیے اس صورت میں کفیل بری تو ہو جائے گا لیکن اسے مکفول عنہ سے ایک روپیہ واپس لینے کا حق نہیں ہوگا۔

وَلَوْ قَالَ بَرِئْتَ قَالَ مُحَمَّدٌ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ هُوَ مِثْلُ الثَّانِيْ لِأَنَّهُ يَحْتَمِلُ الْبَرَاءَةَ بِالْأَدَاءِ إِلَيْهِ وَالْإِبْرَاءِ فَيَثْبُتُ الْأَدْنٰى، إِذْ لَا يَرْجِعُ الْكَفِيْلُ بِالشَّكِّ، وَقَالَ أَبُوْ يُوْسُفَ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ هُوَ مِثْلُ الْأَوَّلِ، لِأَنَّهُ أَقَرَّ بِبَرَاءَةٍ اِبْتِدَاؤُهَا مِنَ الْمَطْلُوْبِ وَإِلَيْهِ الْإِيْفَاءُ دُوْنَ الْإِبْرَاءِ، وَقِيْلَ فِيْ جَمِيْعِ مَا ذَكَرْنَا إِذَا كَانَ الطَّالِبُ حَاضِرًا يُرْجَعُ فِي الْبَيَانِ إِلَيْهِ، لِأَنَّهُ هُوَ الْمُجْمِلُ.

ترجمه: اور اگر مکفول لہ نے کہا تو بری ہو گیا تو امام محمد رحمہ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ دوسرے مسئلے کی طرح ہے، کیوں کہ یہ مکفول لہ کو اداء کرنے سے براءت کا احتمال رکھتا ہے اور بری کرنے سے بھی براءت کا احتمال رکھتا ہے، لہٰذا ادنی ثابت ہو جائے گا اس لیے کہ شک کے ساتھ کفیل (مکفول عنہ پر) رجوع نہیں کر سکتا، امام ابو یوسف رحمہ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ پہلے مسئلے کی طرح ہے، کیوں کہ مکفول لہ نے ایسی براءت کا اقرار کیا ہے جس کی ابتداء کفیل کی طرف سے ہے اور اس کی طرف اداء کرنا ہے نہ کہ بری کرنا، اور کہا گیا کہ مذکورہ تمام صورتوں میں اگر مکفول عنہ موجود ہو تو وضاحت کے متعلق اس کی طرف رجوع کیا جائے گا، کیوں کہ وہی اجمال کرنے والا ہے۔

اللغات:

﴿برئت﴾ تم بریٔ الذمہ ہو۔ ﴿اقر﴾ اقرار کیا۔

کفیل کی براءت کی مختلف صورتیں:

یہ مسئلہ بھی ابراء سے متعلق ہے لیکن اس میں حضرات صاحبین رحمہما اللہ کا اختلاف ہے مسئلے کی نوعیت یہ ہے کہ اگر مکفول لہ نے کفیل سے صرف یہ کہا برئت تم بری ہو گئے تو اس سلسلے میں امام محمد رحمہ اللہ علیہ کی رائے یہ ہے کہ یہ مسئلہ ماقبل میں بیان کردہ مسئلۂ ثانیہ کی طرح ہے یعنی جس طرح مکفول لہ اگر کفیل سے أبرأتك کہہ دے تو وہ بری ہو جاتا ہے اور اسے مکفول عنہ سے کچھ واپس لینے کا اختیار نہیں رہتا اسی طرح برئت کہنے کی صورت میں بھی وہ بری ہو جائے گا اور اسے مکفول عنہ سے کچھ واپس لینے کا اختیار نہیں رہے گا،

اس سلسلے کی پہلی دلیل یہ ہے کہ مکفول لہ کے قول برئت میں دو احتمال ہیں (۱) دین اداء کر کے بری ہونے کا (۲) مکفول لہ کے معاف کرنے اور بری کرنے سے بری ہونے کا اور چوں کہ ان میں دوسرا یعنی براءت بالابراء ادنیٰ ہے اس لیے مرجح نہ ہونے کی وجہ سے وہ ثابت ہوجائے گا، کیوں کہ اس طرح کے امور میں ضابطہ یہی ہے کہ اقل اور اخف ثابت ہوتا ہے لہٰذا یہاں بھی براءت بالابراء جو ادنیٰ ہے وہی ثابت ہوگی اور کفیل کو مکفول عنہ سے کچھ بھی واپس لینے کا اختیار نہیں ہوگا۔

کفیل کے لیے حق رجوع ثابت نہ ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ یہاں مکفول عنہ سے اس کے رجوع اور عدم رجوع میں شک ہے چنانچہ اگر برئت سے براءت بالأداء مراد ہے تب تو اسے رجوع کا حق ہے، اور اگر اس سے براءت بالابراء مراد ہے تو رجوع کا حق نہیں ہے، لہٰذا جب رجوع اور عدم رجوع میں شک ہے تو پھر اسے رجوع کا حق نہیں دیا جائے گا۔

اس سلسلے میں حضرت امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ یہ مسئلہ مسئلۂ اولیٰ کی طرح ہے یعنی جس طرح پہلے والے مسئلے میں قد برئت الیّ من المال کہنے کی صورت میں براءت بالأداء مراد ہوتی ہے اور کفیل کو مکفول عنہ سے ما ضمن واپس لینے کا حق رہتا ہے اسی طرح اس صورت میں بھی براءت بالأداء مراد ہے اور کفیل کو مکفول عنہ سے رجوع کرنے کا حق حاصل ہے، کیوں کہ برئت کہہ کر مکفول لہ نے ایسی براءت کا اقرار کیا ہے جس کی ابتداء کفیل کی طرف سے ہے اور جس براءت کی ابتداء کفیل کی طرف سے ہوتی ہے وہ براءت بالأداء کہلاتی ہے، کیوں کہ اداء کرنا کفیل کا کام ہے، لہٰذا اس کی طرف سے اداء کرنا ہی متحقق ہوگا اور اس صورت میں اسے مکفول عنہ سے رجوع کا حق حاصل ہوگا۔

وقیل الخ: فرماتے ہیں کہ بعض مشائخ کی رائے میں ماقبل میں بیان کردہ احکام اس صورت پر مبنی ہیں جب مکفول لہ موجود نہ ہو، لیکن اگر مکفول لہ موجود ہو اور اس سے قد برئتَ الیّ من المال، أبرأتُك اور برئتَ کا مصداق معلوم کرنا ممکن ہو تو اس صورت میں اس سے رجوع کیا جائے گا اور جیسا وہ بتلائے گا اسی کے مطابق براءت بالأداء اور براءت بالابراء کا تعین کیا جائے گا، کیوں کہ مکفول لہ ہی نے اس میں اجمال پیدا کیا ہے، لہٰذا اس کی وضاحت اور اس کا بیان بھی اسی کے ذمے ہوگا۔

قَالَ وَلَا يَجُوْزُ تَعْلِيْقُ الْبَرَاءَ ةِ مِنَ الْكَفَالَةِ بِالشَّرْطِ لِمَا فِيْهِ مِنْ مَعْنَى التَّمْلِيْكِ كَمَا فِيْ سَائِرِ الْبَرَاءَ اتِ، وَيُرْوٰى أَنَّهُ يَصِحُّ، لِأَنَّ عَلَيْهِ الْمُطَالَبَةُ دُوْنَ الدَّيْنِ فِي الصَّحِيْحِ فَكَانَ إِسْقَاطًا مَحْضًا كَالطَّلَاقِ، وَلِهٰذَا لَا يَرْتَدُّ الْإِبْرَاءُ عَنِ الْكَفِيْلِ بِالرَّدِّ، بِخِلَافِ إِبْرَاءِ الْأَصِيْلِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ کفالہ سے بری ہونے کو شرط پر معلق کرنا جائز نہیں ہے، کیوں کہ اس میں تملیک کا معنی ہوتا ہے جیسے تمام برائتوں میں ہوتا ہے اور ایک روایت یہ ہے کہ تعلیق صحیح ہے، کیوں کہ صحیح قول کے مطابق کفیل پر مطالبہ لازم ہے نہ کہ دین، لہٰذا یہ صرف ساقط کرنا ہوگا جیسے طلاق، اسی وجہ سے ابراء عن الکفیل ردّ کرنے سے رد نہیں ہوگا، برخلاف اصیل کے بری کرنے کے۔

اللغات:

﴿تعلیق﴾ معلق کرنا۔ ﴿تملیك﴾ مالک بنانا۔ ﴿إسقاط﴾ ساقط کرنا۔ ﴿لا یرتدّ﴾ رد نہیں ہوگی۔

معلق براءت:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ کفالہ سے بری کرنے کو شرط پر معلق کرنا جائز نہیں ہے، یعنی اگر مکفول لہ یہ کہہ کر کفیل کو کفالہ سے بری کرے کہ جب زید آئے گا تو تم بری ہو تو یہ درست اور جائز نہیں ہے، کیوں کہ کفالہ سے بری کرنا درحقیقت کفیل کو مطالبہ کا مالک بنانا ہے، چناں چہ ابراء سے پہلے کفیل سے مکفول لہ مطالبے کا مالک تھا، لیکن ابراء کے بعد کفیل اس کا مالک ہے اور تملیکات کو شرط پر معلق کرنا درست اور جائز نہیں ہے جیسے دیگر برائتوں میں ہوتا ہے کہ ان میں براءت کو شرط پر معلق کرنا درست نہیں ہے اسی طرح کفالہ کی براءت کو بھی شرط پر معلق کرنا درست نہیں ہے۔

ویُروٰی الخ: فرماتے ہیں کہ ظاہر الروایہ کے مطابق تو کفالہ سے بری کرنے کو شرط پر معلق کرنا درست نہیں ہے، نوادر کی روایت کے مطابق اسے شرط پر معلق کرنا درست اور جائز ہے، کیوں کہ صحیح قول کے مطابق کفیل پر صرف مطالبۂ دین لازم ہوتا ہے نہ کہ دین اور مطالبہ سے بری کرنا اسقاط محض ہے جیسے طلاق اسقاط محض ہے اور اگر شوہر طلاق دے تو بیوی کے رد کرنے سے وہ رد نہیں ہوگی اور شرط پر اسے معلق کرنا جائز ہے اسی طرح ابراء عن المطالبہ بھی اسقاط محض ہے اور کفیل کے رد کرنے سے رد نہیں ہوتا اور جو چیز اسقاط محض ہوتی ہے اسے شرط پر معلق کرنا صحیح ہوتا ہے، لہٰذا ابراء عن الکفالہ کو بھی شرط پر معلق کرنا صحیح ہے، اس کے برخلاف اگر اصیل کو مکفول لہ بری کردے اور وہ اس براءت کو رد کردے تو اس کے رد کرنے سے رد متحقق ہو جائے گا۔

وَكُلُّ حَقٍّ لَا يُمْكِنُ اِسْتِيْفَاؤُهُ مِنَ الْكَفِيْلِ لَا يَصِحُّ الْكَفَالَةُ بِهٖ كَالْحُدُوْدِ وَالْقِصَاصِ، مَعْنَاهُ بِنَفْسِ الْحَدِّ لَا بِنَفْسِ مَنْ عَلَيْهِ الْحَدُّ، لِأَنَّهُ يَتَعَذَّرُ اِيْجَابُهُ عَلَيْهِ، وَهٰذَا لِأَنَّ الْعُقُوْبَةَ لَا يَجْرِيْ فِيْهَا النِّيَابَةُ، وَمَا ذَا تَكَفَّلَ عَنِ الْمُشْتَرِيْ بِالثَّمَنِ جَازَ، لِأَنَّهُ دَيْنٌ كَسَائِرِ الدُّيُوْنِ.

ترجمہ: اور ہر وہ حق جس کی وصولیابی کفیل سے ممکن نہ ہو اس کا کفالہ صحیح نہیں ہے جیسے حدود وقصاص، اس کا مطلب یہ ہے کہ نفس حد کی کفالت صحیح نہیں ہے نہ کہ من علیہ الحد کے نفس کی کیونکہ کفیل پر اسے واجب کرنا متعذر ہے اور یہ اس وجہ سے ہے کہ عقوبت میں نیابت جاری نہیں ہوتی اور اگر مشتری کی طرف سے ثمن کا کفیل ہوا تو جائز ہے کیونکہ دیگر دیون کی طرح ثمن بھی دین ہے۔

اللغات:

﴿استیفاء﴾ وصولی۔ ﴿یتعذّر﴾ مشکل ہوتا ہے۔ ﴿ایجاب﴾ واجب کرنا۔ ﴿عقوبة﴾ سزا دینا۔ ﴿دین﴾ قرضہ۔

کفالت کے معاملات کی تمیز کا ضابطہ:

اس عبارت میں کفالہ کے متعلق ایک ضابطہ بیان کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہر وہ حق جسے کفیل سے وصول کرنا ممکن نہ ہو اس کا کفالہ درست نہیں ہے جیسے نفسِ حد اور نفس قصاص کا کفالہ یعنی اگر کسی شخص نے زنا کیا یا چوری کی اور اُس پر حد جاری کی گئی یا کسی نے ناحق دوسرے کو قتل کیا اور اس پر قصاص واجب ہوا اور کوئی شخص اس کی جگہ اس بات کا کفیل ہوا کہ اگر فلاں نے حد یا قصاص سے منع کیا تو میں اس کا کفیل ہوں تو اس چیز کا کفالہ درست نہیں ہے، کیونکہ کفیل پر حد یا قصاص کو واجب کرنا متعذر اور دشوار ہے یعنی نہ تو

کفیل پر اصالۃً حد جاری کی جاسکتی ہے اور نہ ہی نیابۃً، اصالۃً تو اس لیے حد جاری نہیں کی جاسکتی کہ جب وہ مجرم نہیں ہے تو اس پر حد وغیرہ کا جریان قانون شرع کے خلاف ہے اور شریعت قانون کے خلاف ورزی کی اجازت نہیں دیتی اور نیابۃً اس لیے حد یا قصاص کا جریان نہیں ہوسکتا کہ سزا کا مقصد مجرم کو جرم سے روکنا ہے اور ظاہر ہے کہ جس نے جرم نہیں کیا اسے کس طرح مجرم بنا کر سزا دی جائے؟

و اذا تکفل الخ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کسی مشتری کی طرف سے ادائے ثمن کا کفیل ہو تو یہ درست اور جائز ہے، کیونکہ ثمن بھی دین ہوتا ہے اور آپ کو معلوم ہے کہ دین صحیح کا کفالہ درست اور جائز ہے۔

وَإِنْ تَكَفَّلَ مِنَ الْبَائِعِ بِالْمُبِيْعِ لَمْ تَصِحَّ لِأَنَّهُ عَيْنٌ مَضْمُوْنٌ بِغَيْرِهِ وَهُوَ الثَّمَنُ وَالْكَفَالَةُ بِالْأَعْيَانِ الْمَضْمُوْنَةِ وَ إِنْ كَانَتْ تَصِحُّ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ لَكِنْ بِالْأَعْيَانِ الْمَضْمُوْنَةِ بِنَفْسِهَا كَالْمُبِيْعِ بَيْعًا فَاسِدًا وَالْمَقْبُوْضِ عَلٰى سَوْمِ الشِّرَاءِ وَالْمَغْصُوْبِ، لَا بِمَا كَانَ مَضْمُوْنًا بِغَيْرِهِ كَالْمُبِيْعِ وَالْمَرْهُوْنِ وَلَا بِمَا كَانَ أَمَانَةً كَالْوَدِيْعَةِ وَالْمُسْتَعَارِ وَالْمُسْتَاجَرِ وَمَالِ الْمُضَارَبَةِ وَالشَّرِكَةِ، وَلَوْ كَفَّلَ بِتَسْلِيْمِ الْمُبِيْعِ قَبْلَ الْقَبْضِ أَوْ بِتَسْلِيْمِ الرَّهْنِ بَعْدَ الْقَبْضِ إِلَى الرَّاهِنِ أَوْ بِتَسْلِيْمِ الْمُسْتَاجَرِ إِلَى الْمُسْتَاجِرِ جَازَ، لِأَنَّهُ الْتَزَمَ فِعْلًا وَاجِبًا.

ترجمه: اور اگر بائع کی طرف سے کوئی شخص مبیع کا کفیل ہوا تو صحیح نہیں ہے، کیونکہ مبیع ایک عین ہے جو اپنے علاوہ یعنی ثمن کے بدلے مضمون ہوتی ہے اور اعیان مضمونہ کا کفالہ ہمارے یہاں اگر چہ صحیح ہے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے لیکن انھی اعیان کا کفالہ صحیح ہے جو بذات خود مضمون ہوں جیسے بیع فاسد کی صورت میں مبیع اور وہ عین جس پر خریدنے کی نیت سے قبضہ کیا گیا ہو اور عین مغصوب، لیکن ان اعیان کا کفالہ درست نہیں ہے جو مضمون بغیرہ ہوتی ہیں جیسے مبیع اور شئی مرہون اور نہ ہی ان اعیان کا کفالہ درست ہے جو امانت ہوتی ہیں جیسے ودیعت، مستعار، مستاجر کے اعیان اور مضاربت و شرکت کا مال۔

اور اگر قبضہ سے پہلے کوئی شخص مبیع سپرد کرنے کا کفیل ہوا یا قبضہ کے بعد راہن کی طرف رہن سپرد کرنے کا کفیل ہوا یا مستاجر کی طرف شئی مستاجر کو سپرد کرنے کا کفیل ہوا تو جائز ہے، کیونکہ کفیل نے فعل واجب کا التزام کیا ہے۔

اللغات:

﴿عین﴾ متعین چیز۔ ﴿مقبوض﴾ قبضہ کیا ہوا۔ ﴿ودیعة﴾ امانت۔ ﴿مستعار﴾ اُدھار لیا ہو۔ ﴿مستاجر﴾ کرائے پر لیا گیا۔ ﴿إلتزم﴾ اپنے ذمے میں لیا ہے۔

بائع کی طرف سے مبیع کا کفیل بننا:

اس سے پہلے یہ بات بیان کی گئی ہے کہ اگر مشتری کی طرف سے کوئی شخص ثمن کا کفیل ہوا تو یہ جائز ہے اور یہاں یہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر بائع کی طرف سے کوئی شخص مبیع کا کفیل ہوا تو یہ جائز نہیں ہے، کیونکہ مبیع عین ہے اور مضمون بھی ہے مگر چوں کہ یہ مضمون لغیرہ

ہے اور اپنے علاوہ ایک دوسری چیز یعنی ثمن کے عوض مضمون ہوتی ہے اور مضمون لغیرہ کا کفالہ درست نہیں ہے اس لیے مبیع کا کفالہ بھی درست نہیں ہے۔

والکفالة بالأعیان المضمونة الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے یہاں ان اعیان کا کفالہ درست اور جائز ہے جو بذات خود مضمون ہوں جیسے بیع فاسد کی صورت میں مشتری جس مبیع پر قبضہ کرتا ہے وہ مبیع مضمون بنفسہ ہے اسی طرح جس پر خریدنے کی نیت سے قبضہ کیا گیا ہو وہ بھی مضمون بنفسہ ہے اور غاصب کے قبضہ میں شئ مغصوب بھی مضمون بنفسہ ہوتی ہے اور ہمارے یہاں ان تمام چیزوں کا کفالہ درست اور جائز ہے، لیکن امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اعیان کا کفالہ مطلقا درست نہیں ہے خواہ وہ مضمون لعینہ ہوں یا لغیرہ ہوں، کیونکہ ان کے یہاں کفالہ کا محل دیون اور قرضے ہیں نہ کہ اعیان، لہٰذا جب اعیان کفالہ کا محل ہی نہیں ہیں تو ان کا کفالہ کیسے درست ہوگا۔

لابما کان مضمونا الخ فرماتے ہیں کہ ہمارے یہاں مضمون لعینہ کا کفالہ تو درست اور جائز ہے، لیکن ان اعیان کا کفالہ درست نہیں ہے جو مضمون لغیرہ ہوتی ہیں اور نہ ہی ان اعیان کا کفالہ درست ہے جو امانت سے متعلق ہوتی ہیں، مضمون لغیرہ کی مثال مبیع ہے اور شئ مرہون ہے چنانچہ مبیع اپنے غیر یعنی ثمن کے عوض مضمون ہوتی ہے اور شئ مرہون بھی اپنے غیر یعنی دین کے عوض مضمون ہوتی ہے اس لیے ان کا کفالہ درست نہیں ہے، امانت سے متعلق اعیان میں سے ودیعت کا مال ہے، عاریت پر لیا ہوا مال ہے، اجرت پر لیا ہوا مال ہے، مضاربت اور شرکت کا مال ہے، ان اموال کا کفالہ درست نہیں ہے یعنی اگر کوئی شخص ان اموال کا کفیل ہوا تو جائز نہیں ہے، کیونکہ کفالہ ضم الذمة إلی الذمة في المطالبة کا نام ہے اور مطالبہ اس بات کا متقاضی ہوتا ہے کہ مطلوب اصیل اور مکفول عنہ پر مضمون ہو حالانکہ امانتیں غیر مضمون ہوتی ہیں، اسی لیے اگر امانتیں امانت دار کے پاس اس کی طرف سے تعدی کے بغیر ہلاک ہو جائیں تو اس پر ضمان نہیں واجب ہوتا اور جب امانتیں اصیل پر مضمون نہیں ہوتیں تو بھلا کفیل پر ان کا ضمان کیسے واجب ہو سکتا ہے، اسی لیے ہم نے اعیان مضمون لغیرہا کے کفالہ کو ناجائز قرار دیا اور ان اعیان کا کفالہ درست قرار دیا جو مضمون لعینہ ہوں کیونکہ مضمون بنفسہا اعیان خود اصیل پر مضمون ہوتی ہیں، لہٰذا کفیل پر بھی یہ مضمون ہوں گی اور ان کا کفالہ درست ہوگا۔

البتہ اگر کوئی شخص ان اعیان کو سپرد کرنے کا کفیل ہوا جو واجب التسلیم ہوں مثلا اگر مرتہن راہن سے اپنا دین وصول کرلے تو اس پر شئ مرہون کو واپس کرنا واجب ہے اب اگر کوئی مرتہن کی طرف سے شئ مرہون کو سپرد کرنے کا کفیل ہو یا مشتری کے قبضہ سے پہلے بائع کی طرف سے مبیع سپرد کرنے کا کفیل ہوا یا اجرت پر لی ہوئی چیز کو اجرت دینے والے کی طرف سپرد کرنے کا کفیل ہوا تو ان تمام صورتوں میں کفالہ درست اور جائز ہے، کیونکہ ان میں سے ہر ہر چیز واجب التسلیم ہے چنانچہ مرتہن کے لیے دین وصول کرنے کے بعد شئ مرہون کو راہن کے سپرد کرنا واجب ہے، ثمن پر قبضہ کرنے کے بعد بائع پر مبیع کو سپرد کرنا واجب ہے اور اجرت پر لی ہوئی چیز کا کام ختم ہونے کے بعد اسے اجرت دینے والے کے حوالے کرنا واجب ہے اگر کوئی شخص ان امور میں سے کسی کو سپرد کرنے کی کفالت قبول کرتا ہے تو وہ درست اور جائز ہے، اس لیے کہ ان میں سے ہر ہر چیز کو اس کے مالک تک پہنچانا اصیل پر واجب ہے اور جو چیز اصیل پر واجب ہوتی ہے اس کا کفالہ درست ہوتا ہے، لہٰذا مذکورہ چیزوں میں سے ہر چیز کا کفالہ درست اور جائز ہے۔

وَمَنِ اسْتَأْجَرَ دَابَّةً لِلْحَمْلِ عَلَيْهَا فَإِنْ كَانَتْ بِعَيْنِهَا لَايَصِحُّ الْكَفَالَةُ بِالْحَمْلِ، لِأَنَّهُ عَاجِزٌ عَنْهُ، وَإِنْ كَانَتْ بِغَيْرِ عَيْنِهَا جَازَتِ الْكَفَالَةُ، لِأَنَّهُ يُمْكِنُهُ الْحَمْلُ عَلَى دَابَّةِ نَفْسِهِ وَالْحَمْلُ هُوَ الْمُسْتَحَقُّ، وَكَذَا مَنِ اسْتَأْجَرَ عَبْدًا لِلْخِدْمَةِ فَكَفَّلَ لَهُ رَجُلٌ بِخِدْمَتِهِ فَهُوَ بَاطِلٌ لِمَا بَيَّنَّا.

ترجمه: اگر کسی شخص نے بار برداری کے لیے چوپایہ اجرت پر لیا تو اگر چوپایہ متعین ہو تو بار برداری کا کفالہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ کفیل اس سے عاجز ہے اور اگر چوپایہ غیر معین ہو تو کفالہ جائز ہے، کیونکہ کفیل کے لیے اپنے دابہ پر بار برداری کرنا ممکن ہے اور بار برداری ہی واجب ہے اور ایسے ہی اگر کسی نے خدمت کے لیے غلام اجرت پر لیا اور کسی آدمی نے اجرت پر لینے والے کے لیے اس کی خدمت کی کفالت کی تو یہ باطل ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے۔

اللغات:

﴿استأجر﴾ کرائے پر لیا۔ ﴿دابّة﴾ سواری۔ ﴿حمل﴾ بوجھ لادنا۔ ﴿عاجز﴾ لاچار۔ ﴿عبد﴾ غلام۔

شے مستأجرہ کی کفالت:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے بار برداری کے لیے کسی سواری کو کرایہ پر لیا تو اس کی دو صورتیں ہیں (۱) وہ سواری متعین ہوگی (۲) متعین نہیں ہوگی اگر پہلی شکل ہو یعنی سواری متعین ہو تو اس کے حمل کا کفالہ درست نہیں ہے، کیونکہ وہ متعین سواری کفیل کی قدرت میں نہیں ہے اور کفیل اس پر بار برداری کرنے پر قادر نہیں ہے اور ظاہر ہے کہ جس چیز پر کفیل قادر نہ ہو اس کا کفالہ درست نہیں ہے، اس لیے اس صورت میں کفالہ درست نہیں ہے اور اگر دوسری صورت ہو یعنی بار برداری کے لیے دابہ متعین نہ ہو تو اس صورت میں کفالہ درست ہے، کیونکہ اس صورت میں اصل کفالہ حمل کا ہے اور کفیل دوسرے دابہ سے بھی حمل پر قادر ہے، اس لیے یہاں کفالہ درست اور جائز ہے۔

و کذا من استأجر الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے خدمت کے لیے کوئی غلام اجرت پر لیا اور دوسرا شخص اس غلام کی طرف سے کفیل ہو گیا تو یہاں بھی وہی دونوں صورتیں ہیں یعنی اگر غلام متعین ہوگا تو کفالہ درست نہیں ہے اور اگر غلام متعین نہیں ہوگا تو کفالہ صحیح ہے، کیونکہ اس صورت میں دوسرے غلام سے خدمت کرانا ممکن ہے۔

قَالَ وَلَا تَصِحُّ الْكَفَالَةُ إِلَّا بِقُبُوْلِ الْمَكْفُوْلِ لَهُ فِي الْمَجْلِسِ، وَهٰذَا عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَمُحَمَّدٍ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ، وَقَالَ أَبُوْيُوْسُفَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ يَجُوْزُ إِذَا بَلَغَهُ فَأَجَازَ وَلَمْ يَشْتَرِطْ فِيْ بَعْضِ النُّسَخِ الْإِجَازَةَ، وَالْخِلَافُ فِي الْكَفَالَةِ بِالنَّفْسِ وَالْمَالِ جَمِيْعًا، لَهُ أَنَّهُ تَصَرُّفُ اِلْتِزَامٍ فَتَسْتَبِدُّ بِهِ الْمُلْتَزَمُ، وَهٰذَا وَجْهُ هٰذِهِ الرِّوَايَةِ عَنْهُ، وَوَجْهُ التَّوَقُّفِ مَا ذَكَرْنَاهُ فِي الْفُضُوْلِيِّ فِي النِّكَاحِ وَلَهُمَا أَنَّ فِيْهِ مَعْنَى التَّمْلِيْكِ وَهُوَ تَمْلِيْكُ الْمُطَالَبَةِ مِنْهُ فَيَقُوْمُ بِهِمَا جَمِيْعًا وَالْمَوْجُوْدُ شَطْرُهُ فَلَا يَتَوَقَّفُ عَلَى مَا وَرَاءِ الْمَجْلِسِ.

ترجمہ: اور مکفول لہ کے مجلس میں قبول کیے بغیر کفالہ صحیح نہیں ہوتا اور یہ حکم حضرات طرفین رحمہما اللہ کے یہاں ہے امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ جب مکفول لہ کو کفالہ کی خبر پہنچی اور اس نے اس کی اجازت دے دیا تو جائز ہے اور بعض نسخوں میں اجازت شرط نہیں ہے اور کفالہ بالنفس اور کفالہ بالمال دونوں میں اختلاف ہے۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ کفالہ ایک لازم کرنے کا تصرف ہے لہٰذا لازم کرنے والا اس میں مستقل ہوگا اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مروی اس روایت کی یہی دلیل ہے اور موقوف ہونے کی دلیل وہ ہے جسے ہم نکاح فضولی کے متعلق بیان کر چکے ہیں۔ حضرات طرفین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ کفالہ میں تملیک کرنے کا معنی ہے اور وہ کفیل کی جانب سے مکفول لہ کو مطالبہ کا مالک بنانا ہے لہٰذا یہ معنی کفیل اور مکفول لہ دونوں سے قائم ہوگا حالانکہ یہاں اُس کا ایک جزء موجود ہے، لہٰذا یہ ماورائے مجلس پر موقوف نہیں ہوگا۔

اللغات:

﴿یستبد﴾ مستقل ہوگا، اکیلا ہی کر سکے گا۔ ﴿شطر﴾ ایک بڑا حصہ۔ ﴿وراء﴾ پیچھے، بعد۔

کفالت میں قبول کرنے کی شرط:

عبارت میں بیان کردہ مسئلہ کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح دیگر عقود کے لیے مجلس عقد میں عاقدین کی طرف سے ایجاب وقبول ضروری ہے اسی طرح عقد کفالہ میں بھی حضرات طرفین رحمہما اللہ کے یہاں مجلس عقد میں مکفول لہ کا کفالہ کو قبول کرنا شرط اور ضروری ہے چنانچہ اگر مکفول لہ مجلس عقد میں کفالہ کو قبول کرتا ہے تو کفالہ صحیح ہے ورنہ نہیں خواہ کفالہ بالنفس ہو یا کفالہ بالمال ہو۔

حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے اس سلسلے میں دو روایتیں منقول ہیں (۱) پہلی روایت یہ ہے کہ اگر مجلس عقد میں مکفول لہ موجود نہ ہو اور بعد میں اسے کفالہ کی خبر پہنچی اور اس نے اس کی اجازت دیدی تو کفالہ درست ہوجائے گا یعنی کفالہ کی صحت اور عدم صحت مکفول لہ کی اجازت پر موقوف ہوگی۔ (۲) دوسری روایت یہ ہے کہ کفالہ کی صحت اور عدم صحت کا دارومدار کفیل پر ہے نہ کہ مکفول لہ پر، چنانچہ اگر کفیل کفالہ کی ذمے داری لیتا ہے تو خواہ مکفول لہ اسے قبول کرے یا نہ کرے بہر صورت کفالہ درست ور جائز ہے اور اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ کفالہ اپنے اوپر ایک چیز کو لازم کرنے کا تصرف ہے اور تصرف التزام میں ملتزم خود مستقل ہوتا ہے اور اس کا التزام دوسرے کے قبول کرنے یا اس کی اجازت دینے پر موقوف نہیں ہوتا۔ جیسے اگر کوئی شخص نذر مانے تو ظاہر ہے کہ وہ ایک غیر لازم چیز کو نذر کے ذریعے اپنے اوپر لازم کرتا ہے اور یہ التزام کسی کے قبول اور اس کی اجازت پر موقوف نہیں ہوتا اسی طرح کفیل کا التزام مطالبہ بھی کسی کی اجازت اور اس کی قبولیت پر موقوف نہیں ہوگا۔

ووجه التوقف الخ فرماتے ہیں کہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مروی توقف والی پہلی روایت کی دلیل یہ ہے کہ جس طرح فضولی شخص کا نکاح ماورائے مجلس میں عورت کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں عقد کے دونوں جزوں میں سے ایک جزء ماورائے مجلس پر موقوف ہوسکتا ہے اسی طرح عقد کفالہ کا بھی ایک جزء یعنی مکفول لہ کا قبول کرنا ماورائے مجلس پر موقوف ہوگا اور اگر بعد میں وہ اجازت دے کر اسے نافذ کردے تو کفالہ درست ہوجائیگا۔

ولها أن الخ حضرات طرفین عِیٰسَلِیّا کی دلیل یہ ہے کہ عقد کفالہ میں تملیک کرنے کا معنی پایا جاتا ہے بایں طور کہ کفیل کفالہ کو اپنے اوپر واجب کر کے مکفول لہ کو اپنی ذات سے مطالبہ کا مالک بناتا ہے اور تملیک کے لیے مُمَلِّك اور مُمَلَّك دونوں کا موجود ہونا ضروری ہے اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے جب مجلس عقد میں کفیل مکفول لہ کو مطالبہ کا مالک بنائے اور مکفول لہ اسے قبول بھی کرے، کیونکہ حضرات طرفین عِیٰسَلِیّا کے یہاں عقد کا کوئی بھی جزء ماورائے مجلس پر موقوف نہیں ہوتا ہے اور یہاں چوں کہ عقد کفالہ کا ایک جزء یعنی مکفول کا قبول کرنا معدوم ہے اس لیے اس کے بغیر کفالہ درست نہیں ہوگا۔

قَالَ إِلاَّ فِي مَسْأَلَةٍ وَاحِدَةٍ وَهِيَ أَنْ يَقُوْلَ الْمَرِيْضُ لِوَارِثِهِ تَكَفَّلْ عَنِّي بِمَا عَلَيَّ مِنَ الدَّيْنِ فَكَفَّلَ بِهِ مَعَ غَيْبَةِ الْغُرَمَاءِ جَازَ، لِأَنَّ ذٰلِكَ وَصِيَّةٌ فِي الْحَقِيْقَةِ وَلِهٰذَا تَصِحُّ وَإِنْ لَمْ يُسَمِّ الْمَكْفُوْلُ لَهُمْ، وَلِهٰذَا قَالُوْا إِنَّمَا تَصِحُّ إِذَا كَانَ لَهُ مَالٌ أَوْ يُقَالُ إِنَّهُ قَائِمٌ مَقَامَ الطَّالِبِ لِحَاجَتِهِ إِلَيْهِ تَفْرِيْغًا لِذِمَّتِهِ وَفِيْهِ نَفْعُ الطَّالِبِ كَمَاإِذَا حَضَرَبِنَفْسِهِ، وَإِنَّمَا يَصِحُّ بِهٰذَا اللَّفْظِ وَلَايُشْتَرَطُ الْقُبُوْلُ، لِأَنَّهُ يُرَادُ بِهِ التَّحْقِيْقُ دُوْنَ الْمُسَاوَمَةِ ظَاهِرًا فِي هٰذِهِ الْحَالَةِ فَصَارَ كَالْأَمْرِ بِالنِّكَاحِ، وَلَوْقَالَ الْمَرِيْضُ ذٰلِكَ لِأَجْنَبِيٍّ اِخْتَلَفَ الْمَشَائِخُ فِيْهِ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ ایک مسئلہ کے علاوہ میں اور وہ یہ ہے کہ مریض اپنے وارث سے کہے تم میری طرف سے اس دین کے کفیل ہو جاؤ جو مجھ پر واجب ہے چنانچہ غرماء کی عدم موجودگی میں وہ وارث اس کا کفیل ہو گیا تو یہ جائز ہے، کیونکہ یہ درحقیقت وصیت ہے اسی وجہ سے کفالہ صحیح ہے اگر چہ کفیل مکفول لہم کا نام نہ لے اور اسی لیے مشائخ نے فرمایا کہ یہ کفالہ اس وقت صحیح ہے جب مریض کے پاس مال ہو، یا یوں کہا جائے کہ مریض طالب کے قائم مقام ہو، کیونکہ اپنے ذمے کو فارغ کرنے کے لیے اسے اس کی ضرورت ہے اور اس میں طالب کا بھی نفع ہے جیسے اگر وہ خود حاضر ہو جاتا اور اس لفظ سے اس لیے کفالہ صحیح ہے اور قبول شرط نہیں ہے کہ اس سے اس کو ثابت کرنا مراد ہے نہ کہ اس حالت میں ظاہری طور پر معاملہ کرنا مراد ہے، لہٰذا یہ امر بالنکاح کی طرح ہو گیا اور اگر مریض نے کسی اجنبی سے ایسا کہا تو اس میں حضرات مشائخ کا اختلاف ہے۔

اللغات:

﴿تکفّل﴾ کفیل بن جا۔ ﴿غیبة﴾ عدم موجودگی۔ ﴿غرماء﴾ قرضخواہ۔ ﴿مساومة﴾ سودا بازی، معاملہ کرنا۔

مذکورہ بالا شرط سے استثناء:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ماقبل میں حضرات طرفین کے یہاں صحت کفالہ کے لیے مکفول لہ کے قبول کرنے کو جو مشروط قرار دیا گیا ہے وہ حکم اور وہ شرط اپنی جگہ برقرار ہے، البتہ ایک مسئلہ ایسا ہے جو اس شرط سے مستثنیٰ ہے اور جہاں مکفول لہ کے قبول کیے بغیر بھی کفالہ درست ہے وہ مسئلہ یہ ہے کہ ایک مریض ہے جو مقروض ہے اور مرض الموت کی حالت میں اس نے اپنے کسی وارث سے یوں کہا کہ بھائی مجھ پر جو قرضے ہیں تم ان کے لیے کفیل بن جاؤ، چنانچہ اس وارث نے قرض خواہوں کی عدم موجودگی میں اس مریض کے

دیون ادا کرنے کی کفالت قبول کرلی تو یہ درست اور جائز ہے، کیونکہ یہاں اگر چہ لفظاً کفالہ ہے، لیکن معنی اور حقیقت کے اعتبار سے یہ وصیت ہے اور مریض کا اپنے وارث سے تکفل عني الخ کہنا درحقیقت اسے ادائے دین کی وصیت کرنا ہے اور وصیت صحیح ہونے کے لیے نہ تو موصی لہم کی موجودگی ضروری ہے اور نہ ہی ان کے ناموں کو بیان کرنا شرط ہے اسی لیے مکفول لہم یعنی قرض خواہوں کی عدم موجودگی میں ان کی طرف سے قبولیت کے بغیر اور کفیل کے ان کا نام لیے بغیر بھی یہ کفالت درست اور جائز ہے، البتہ فقہائے کرام نے یہاں یہ شرط لگائی ہے کہ اس کفالہ کے صحیح ہونے کے لیے مریض کے پاس مال کا ہونا ضروری ہے تاکہ وارث اس کے مال سے اس کا قرضہ اداء کرسکے اور اس شرط سے بھی یہ صورت کفالہ ہونے سے خارج ہوجاتی ہے، کیونکہ اصل کفالہ میں مکفول عنہ کے پاس مال کا ہونا شرط نہیں ہے، اس سے بھی معلوم ہوا کہ یہ صورت حقیقت میں وصیت کی ہے، نہ کہ کفالہ کی۔

أو يقال إنه قائم الخ جواز کفالہ کی یہ دوسری دلیل ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ جب مریض نے اپنے وارث سے تکفلّ عني الخ کہا تو وہ مریض اپنے قرض خواہوں کے قائم مقام ہوگیا اور چوں کہ مریض کو اپنے سر سے قرض کا بوجھ اتارنے کے لیے ایسا کرنے کی ضرورت بھی ہے اور پھر ایسا کرنے میں قرض خواہوں کا نفع بھی ہے کہ وارث کے ذریعے ان کا قرض وصول ہوجائے گا، لہٰذا اس حوالہ سے بھی یہ صورت درست اور جائز ہے اور جیسے اگر خود قرض خواہ مریض کے کسی وارث مثلاً اس کے بیٹے سے آکر کہے کہ بھائی تم اپنے باپ کی طرف سے ہمارے دیون کے کفیل ہوجاؤ اور وہ اسے قبول کرلیتا تو یہ کفالہ درست اور جائز ہوتا اسی طرح صورت مسئلہ میں جب مریض نے قرض خواہوں کے قائم مقام ہوکر کسی کو کفیل بنایا تو بھی کفالہ درست اور جائز ہوگا۔

وانما يصح الخ فرماتے ہیں کہ صورت مسئلہ میں تكفل عني الخ کے جملہ سے کفالہ صحیح ہے اور اس میں مکفول لہ یعنی قرض خواہ کا قبول کرنا بھی شرط نہیں ہے، کیونکہ اس کے جملے سے مریض نے کفالہ کو مکمل طور پر ثابت اور منعقد کرنے کا قصد کیا ہے نہ کہ ظاہری طور پر اسے منعقد کرنے کا اس لیے مریض کی حالت اور پوزیشن کے پیش نظر اسے تحقیق پر محمول کریں گے اور اس میں مکفول لہ کا قبول کرنا شرط نہیں ہوگا۔

اور اس کی مثال نکاح کا حکم دینے کی طرح ہے یعنی اگر کسی شخص نے کسی عورت سے کہا زوجيني نفسك تم مجھ سے اپنا نکاح کرلو اور اس عورت نے دو گواہوں کی موجودگی میں زوجته یازوجت الآمر وغیرہ کہہ کر نکاح کرلیا تو اس سے نکاح منعقد ہوجائیگا اور اس کے انعقاد یا اس کی صحت کے لیے آمر اور مرد کا قبول کرنا شرط نہیں ہوگا، کیونکہ ظاہر حال یہی ہے کہ اس سے بھی مرد نے تحقیق نکاح کا قصد کیا ہے نہ کہ مذاق اور تفریح مراد لیا ہے۔

لہٰذا جس طرح امر بالنکاح کی صورت میں مرد کا قبول کرنا شرط نہیں ہے اسی طرح تكفل عني الخ والی صورت میں بھی صحت کفالہ کے لیے مکفول لہم کا قبول کرنا شرط نہیں ہوگا اور ان کے قبول کیے بغیر بھی کفالہ درست اور جائز ہوگا۔

ولو يقال الخ مسئلہ یہ ہے کہ اگر مریض نے اپنے وارث کے علاوہ کسی اجنبی سے تكفل عني بما علي من الدين کہا تو اس صورت میں صحت کفالہ کے حوالہ سے حضرات مشائخ کا اختلاف ہے، بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ صحت کفالہ کے لیے مکفول لہم کا قبول کرنا شرط ہے اور بعض دوسرے حضرات فرماتے ہیں کہ یہاں بھی مکفول لہم کا قبول کرنا شرط نہیں ہے اور ان کے قبول کیے بغیر بھی کفالہ درست اور جائز ہے اور فتح القدیر وغیرہ میں اسی دوسرے قول کو صحیح قرار دیا گیا ہے۔

قَالَ وَإِذَا مَاتَ الرَّجُلُ وَعَلَيْهِ دُيُوْنٌ وَلَمْ يَتْرُكْ شَيْئًا فَتَكَفَّلَ عَنْهُ رَجُلٌ لِلْغُرَمَاءِ لَمْ تَصِحَّ عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللّٰہِ عَلَيْهِ، وَقَالَا تَصِحُّ لِأَنَّهُ كَفَّلَ بِدَيْنٍ ثَابِتٍ، لِأَنَّهُ وَجَبَ لِحَقِّ الطَّالِبِ وَلَمْ يُوْجَدِ الْمُسْقِطُ، وَلِهٰذَا يَبْقَى فِي حَقِّ أَحْكَامِ الْآخِرَةِ، وَلَوْ تَبَرَّعَ بِهِ إِنْسَانٌ يَصِحُّ وَكَذَا يَبْقَى إِذَا كَانَ بِهِ كَفِيْلٌ أَوْ مَالٌ، وَلَهُ أَنَّهُ كَفَّلَ بِدَيْنٍ سَاقِطٍ لِأَنَّ الدَّيْنَ هُوَ الْفِعْلُ حَقِيْقَةً وَلِهٰذَا يُوْصَفُ بِالْوُجُوْبِ، لٰكِنَّهُ فِي الْحُكْمِ مَالٌ، لِأَنَّهُ يُؤَوَّلُ إِلَيْهِ فِي الْمَالِ وَقَدْ عَجَزَ بِنَفْسِهِ وَبِخَلْفِهِ فَفَاتَ عَاقِبَةُ الْإِسْتِيْفَاءِ فَيَسْقُطُ ضَرُوْرَةً، وَالتَّبَرُّعُ لَايَعْتَمِدُ قِيَامَ الدَّيْنِ، وَإِذَا كَانَ بِهِ كَفِيْلٌ أَوْ لَهُ مَالٌ فَخَلَفَهُ أَوِ الْإِفْضَاءُ إِلَى الْأَدَاءِ بَاقٍ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص مرجائے اور اس پر قرضے ہوں اور اس نے کچھ مال نہ چھوڑا ہو پھر قرض خواہوں کے لیے کوئی شخص اس کی طرف سے کفیل ہوگیا تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں یہ کفالہ صحیح نہیں ہے، حضرات صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ صحیح ہے، کیونکہ کفیل نے ایک ثابت شدہ دین کی کفالت کی ہے، اس لیے کہ وہ دین مکفول لہ کے حق کی وجہ سے واجب ہوا ہے اور اسے ساقط کرنے والا کوئی امر نہیں پایا گیا اسی لیے وہ احکام آخرت کے حق میں باقی رہتا ہے، اور اگر کسی انسان نے اس دین کو ادائے کرکے تبرع کیا تو صحیح ہے، نیز یہ قرضہ اس وقت بھی باقی رہتا ہے جب اس کا کوئی کفیل ہو یا میت کا کچھ مال ہو۔

حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ وہ دین ساقط کا کفیل ہوا ہے، کیونکہ حقیقت میں دین تو فعل ہے اسی وجہ سے اسے وجوب کے ساتھ متصف کیا جاتا ہے، لیکن حکم میں وہ مال ہے کیونکہ مال کے اعتبار سے وہ اسی کی طرف لوٹتا ہے اور میت بذات خود عاجز ہوگیا اور خلیفہ کے ذریعے بھی عاجز ہوگیا لہٰذا وصول یابی کا انجام فوت ہوگیا تو ضرورتا وہ ساقط ہوجائے گا اور تبرع کرنا بقائے دین پر موقوف نہیں ہے اور جب دین کا کفیل موجود ہو یا میت کا مال موجود ہو تو میت کا خلیفہ ہونا یا ادائیگی تک پہنچانا باقی ہے۔

اللغات:

﴿دیون﴾ قرضے۔ ﴿غرماء﴾ قرضخواہ۔ ﴿ساقط﴾ ساقط کرنے والا۔ ﴿یؤول﴾ لوٹتا ہے، پھرتا ہے۔ ﴿استیفاء﴾ پوری وصولی۔ ﴿إفضاء﴾ پہنچانا۔

میت کے قرضوں کی طرف سے از خود کفیل بننا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص پر لوگوں کا قرض تھا اور اپنی زندگی میں وہ قرض ادا نہیں کرسکا اور نہ ہی اس کی زندگی میں کوئی اس کا کفیل ہوا یہاں تک کہ وہ مرگیا اور ترکہ میں مال وغیرہ بھی باقی نہیں چھوڑا، اب اس کی موت کے بعد اگر کوئی شخص اس کی طرف سے قرض خواہوں کے لیے کفیل ہوا تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں یہ کفالہ صحیح نہیں ہے، لیکن حضرات صاحبین رحمہما اللہ اور ائمہ ثلاثہؒ کے یہاں کفالہ صحیح ہے، ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ صحت کفالہ کے لیے دین کا صحیح اور ثابت ہونا شرط ہے اور یہاں یہ شرط موجود ہے، کیونکہ کفیل نے ایسے دین کی کفالت قبول کی ہے جو میت کے ذمے ثابت ہے اور اس سے قرض خواہوں کا حق متعلق ہے اور اسے ساقط

کرنے والی کوئی چیز نہیں پائی گئی یعنی نہ تو قرض خواہوں کی طرف سے مدیون کو بری کرنا پایا گیا، نہ ہی میت کی طرف سے اس کی ادائیگی ہوئی اور نہ ہی کوئی ایسا ناسخ پایا گیا جو سببِ دین کو فسخ کردے، لہٰذا جب دین اور مطالبہ دین اور سبب دین ساری چیزیں موجود ہیں تو ظاہر ہے کہ دین بھی موجود ہوگا اور اس دین کا کفالہ بھی درست اور جائز ہوگا۔ بقائے دین کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ احکام آخرت کے حق میں میت مقروض ابھی بھی مقروض ہے اور اس سے آخرت میں اس قرض کے متعلق باز پرس ہوگی، اور یہ بات طے شدہ ہے کہ آخرت میں انھی امور کا مواخذہ ہوتا ہے جو دنیا میں انسان پر لازم رہتے ہیں اور انہیں اداء کیے بغیر انسان مرجاتا ہے۔

اس دین کے صحیح اور ثابت ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اگر میت کی طرف سے تبرع اور احسان کر کے کوئی شخص اس کا قرض ادا کردے تو یہ ادائیگی بھی جائز ہے اور غرماء کے لیے اسے لینا بھی جائز ہے حالانکہ اگر دین ثابت نہ ہوتا اور مقروض کی موت یا کسی اور وجہ سے وہ ساقط ہوا ہوتا تو غرماء کے لیے متبرع کے مال کو لینا حلال نہ ہوتا، لیکن متبرع کے مال کو لینے کی حلت اور اس کا جواز اس بات پر شاہد ہے کہ میت کے ذمے بدستور دین باقی ہے اور جب دین باقی ہے تو اس کا کفالہ درست اور جائز ہے، کیونکہ دین صحیح اور قائم کا کفالہ درست اور جائز ہوتا ہے۔

و كذا يبقى الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر میت کی زندگی میں اس کے دین کا کوئی کفیل ہو یا میت کے پاس مال ہو تو ان صورتوں میں بھی اس کا دین باقی اور برقرار رہتا ہے اور موت کے بعد قرض خواہ کو اس کے کفیل سے یا اس کے مال سے اپنا دین وصول کرنے کا کلی حق ملتا ہے، اس سے بھی یہی بات واضح ہورہی ہے کہ موت کی وجہ سے دین باطل نہیں ہوتا بلکہ برقرار رہتا ہے، اور جب دین برقرار ہے تو ظاہر ہے کہ اس کا کفالہ درست اور جائز ہے۔

وله الخ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ صورت مسئلہ میں مقروض کی موت کے بعد کفیل نے جو کفالہ قبول کیا ہے وہ دین صحیح کا کفالہ نہیں ہے، بلکہ دین ساقط کا کفالہ ہے حالانکہ صحت کفالہ کے لیے دین کا صحیح اور ثابت ہونا شرط ہے، رہا یہ مسئلہ کہ یہاں میت سے دین ساقط کیوں ہے سو اس کا حل یہ ہے کہ اصلاً دین مال کا نام نہیں ہے، بلکہ حقیقت میں دین اس فعل کو کہتے ہیں جس کا دائن اور مدیون کی طرف سے لین دین ہوتا ہے اور اسی وجہ سے دین کو وجوب کے ساتھ متصف کیا جاتا ہے اور دین واجب کہا جاتا ہے اور وجوب افعال کی صفت ہے نہ کہ اعیان کی، کیونکہ وجوب اس اختصاص کو کہتے ہیں جس کے کرنے سے فاعل کو ثواب ملے اور نہ کرنے پر وہ مستحق گناہ ہو اور ظاہر ہے کہ یہ چیز افعال میں تو متصور ہے، لیکن اعیان میں اس کا کوئی شائبہ نہیں ہے، اس سے بھی معلوم ہوا کہ دین فعل کا نام ہے اور جب دین فعل کا نام ہے تو فعل قدرت کا محتاج ہوگا اس لیے کہ بدون قدرت فعل نہیں ہوتا ورنہ تو تکلیف مالا یطاق لازم آئے گا حالانکہ نص قرآنی **لا يكلف الله نفسا إلا وسعها الخ** کے فرمان سے تکلیف مالا یطاق محال اور ناجائز ہے اور صورت مسئلہ میں میت مقروض نہ تو خود دین اداء کرنے پر قادر ہے کہ وہ مفلس ہو کر مرچکا ہے اور نہ ہی اپنے نائب کے ذریعے دین اداء کرنے پر قادر ہے، کیونکہ اس کی زندگی میں کسی نے اس کی طرف سے کفالت نہیں قبول کی تھی، لہٰذا میت ہر طرح سے ادائے دین سے عاجز ہے اور اس کے عاجز ہونے کی وجہ سے ظاہر ہے کہ اس سے دین کی وصولیابی فوت ہوچکی ہے اور جب اس سے دین کی وصولیابی فوت ہوچکی ہے تو بربنائے ضرورت احکام دنیا کے حق میں اس سے دین کو ساقط مان لیا جائے گا اور جب دین ساقط ہوگیا تو آخر کس طرح اس کا کفالہ درست ہوسکتا ہے؟ اسی لیے صورت مسئلہ میں ہم نے کفالہ کو درست اور جائز نہیں قرار دیا ہے۔

لکنه فی الحکم مال الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اصلاً اور حقیقتاً تو فعل اداء ہی کا نام دین ہے لیکن چونکہ مآل اور انجام کار کے اعتبار سے دین میں بھی مال حاصل ہوتا ہے اس لیے مجازاً مال کو بھی دین کہہ دیا جاتا ہے اور جب مجازاً مال کو دین کہہ سکتے ہیں تو ظاہر ہے کہ اسے وجوب کے ساتھ متصف بھی کر سکتے ہیں، البتہ یہ بات ذہن میں رہے کہ حقیقت میں فعل اداء ہی کا نام دین ہے۔

والتبرع الخ حضرات صاحبین رحمہما اللہ نے میت پر بقائے دین کو متبرع کے تبرع اور غرماء کے لیے اس تبرع کو لینے کی حلت سے ثابت کیا تھا، یہاں سے صاحب ہدایہ اسی کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بھائی نہ تو تبرع کرنے کے لیے مکفول عنہ پر دین کا ثبوت ضروری ہے اور نہ ہی حلت تبرع کے لیے مکفول عنہ کے ذمے دین کی بقاء شرط ہے، بلکہ اگر متبرع اور کفیل کے حق میں دین ہوگا تو اس سے بھی تبرع اور کفالہ درست اور جائز ہوں گے، چنانچہ اگر نعمان نے اس بات پر سلمان کی طرف سے کفالت قبول کی کہ سلمان پر سلیم کا ایک ہزار روپیہ قرض ہے لیکن جب سلمان کو اس کا علم ہوا تو اس نے انکار کر دیا تو اگر چہ اس کے انکار سے اس پر دین کا وجود اور ثبوت ختم ہو گیا مگر پھر بھی یہاں کفالہ درست اور جائز ہے اور نعمان پر ایک ہزار روپئے واجب ہوں گے، معلوم ہوا کہ تبرع کی صحت اور حلت کے لیے متبرع عنہ اور مکفول عنہ پر دین کا وجوب شرط نہیں ہے۔

وإذا کان به کفیل الخ اس عبارت سے حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے دوسرے استدلال کا جواب دیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر پہلے سے میت کے دین کا کوئی کفیل موجود ہو یا اس کے پاس مال موجود ہو تو اس صورت میں ہم بھی کفالہ کو درست مانتے ہیں، کیونکہ فعل اداء کا نام دین ہے اور صحت دین کے لیے قدرت علی الاداء شرط ہے اور انسان جس طرح بذات خود کسی فعل پر قادر شمار ہوتا ہے اسی طرح اپنے نائب کے ذریعے بھی اسے قادر شمار کیا جاتا ہے چنانچہ اگر اس کا کفیل موجود ہو تو وہ دین اداء کرے گا اور اگر اس کا مال موجود ہو تو اس سے دین اداء کیا جائے گا اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں میت پر دین ثابت ہوگا اور اس کا کفالہ درست ہوگا، لہٰذا اس صورت کو لے کر ہمارے خلاف استدلال کرنا درست نہیں ہے، ہماری گفتگو تو اس صورت سے متعلق ہے جب میت کا کوئی کفیل نہ ہو اور نہ ہی اس نے مال چھوڑا ہو جیسا کہ متن میں وعلیه دین ولم یترك شیأ سے اسی صورت کو بیان کیا گیا ہے اور اس صورت میں چونکہ میت سے دین ساقط ہے، لہٰذا اس کا کفالہ درست اور جائز نہیں ہے۔

قَالَ وَمَنْ كَفَّلَ عَنْ رَجُلٍ بِأَلْفٍ عَلَيْهِ بِأَمْرِهٖ فَقَضَاهُ الْأَلْفَ قَبْلَ أَنْ يُعْطِيَهٗ صَاحِبُ الْمَالِ فَلَيْسَ لَهٗ أَنْ يَرْجِعَ فِيْهَا، لِأَنَّهٗ تَعَلَّقَ بِهٖ حَقُّ الْقَابِضِ عَلَى احْتِمَالِ قَضَائِهِ الدَّيْنَ فَلَا يَجُوْزُ الْمُطَالَبَةُ مَا بَقِيَ هٰذَا الْإِحْتِمَالُ، كَمَنْ عَجَّلَ زَكَاتَهٗ وَدَفَعَهَا إِلَى السَّاعِيْ وَلِأَنَّهٗ مَلَكَهٗ بِالْقَبْضِ عَلٰى مَا نَذْكُرُ، بِخِلَافِ مَا إِذَا كَانَ الدَّفْعُ عَلٰى وَجْهِ الرِّسَالَةِ، لِأَنَّهٗ تَمَحَّضَ أَمَانَةً فِيْ يَدِهٖ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص دوسرے کے حکم سے اس پر لازم شدہ ایک ہزار دین کا کفیل ہو گیا پھر کفیل کے مکفول لہ کو اداء کرنے سے پہلے مکفول عنہ نے اسے ایک ہزار دے دیئے تو اس کفیل سے وہ ایک ہزار واپس لینے کا اختیار نہیں ہے، کیونکہ قضائے دین کے احتمال پر اس الف کے ساتھ قابض کا حق متعلق ہو گیا ہے، لہٰذا جب تک یہ احتمال باقی ہے اس وقت تک کفیل سے واپسی کا

مطالبہ کرنا جائز نہیں ہے، جیسے اگر کسی نے اپنی زکوۃ میں پہل کرتے ہوئے اسے پیشگی طور پر ساعی کو دے دیا اور اس لیے کہ قبضہ کی وجہ سے کفیل الف کا مالک ہوگیا جیسا کہ ہم بیان کریں گے۔ برخلاف اس صورت کے جب کفیل کو ایلچی کے طور پر دینا ہو، کیونکہ یہ اس کے قبضہ میں صرف امانت ہے۔

اللغاتُ:

﴿کفّل﴾ کفالت قبول کی۔ ﴿عجّل﴾ جلدی کی۔ ﴿ساعی﴾ زکوٰۃ اکٹھی کرنے والا۔

کفالت کی ایک خاص صورت:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص پر ایک ہزار روپے قرض ہوں اور اس نے کسی دوسرے آدمی سے کہا کہ تم میری طرف سے اس ایک ہزار روپے کے کفیل بن جاؤ جو مجھ پر واجب الأ داء ہیں اور اس دوسرے نے کفالت قبول کرلی تو یہ کفالہ صحیح ہے اب اگر کفیل کے مکفول لہ کو ایک ہزار دینے سے پہلے ہی مکفول عنہ کفیل کو ایک ہزار دیدے تو پھر مکفول عنہ کو کفیل سے وہ ایک ہزار واپس لینے کا حق نہیں ہے، کیونکہ ہوسکتا ہے کفیل نے مکفول لہ کو ایک ہزار دے دیا ہو اور دینے کی صورت میں وہ مکفول عنہ سے ایک ہزار لینے کا مستحق ہے، اس لیے اس کی طرف سے اداء کرنے کے احتمال کے پیش نظر اس ایک ہزار سے کفیل کا حق متعلق ہو چکا ہے جو مکفول عنہ نے اسے اداء کیا ہے اور جب اداء کردہ ایک ہزار سے کفیل کا حق متعلق ہو چکا ہے تو ظاہر ہے کہ اب مکفول عنہ کے لیے اس کی واپسی کا مطالبہ کرنا جائز نہیں ہے، اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی شخص نے حولان حول سے پہلے ہی اپنے مال کی زکوۃ نکال کر اسے وصول کرنے والے کو دیدیا تو اب صاحب مال کے لیے ساعی سے اس مال کو واپس لینے کا مطالبہ کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ اس کے ساتھ قابض یعنی ساعی کا حق متعلق ہو چکا ہے، اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی مکفول عنہ کے الف سے کفیل کا بھی حق متعلق ہوگیا ہے، اس لیے مکفول عنہ کو اس سے واپسی کا مطالبہ کرنا درست نہیں ہے۔

ولأنه ملكه الخ فرماتے ہیں کہ مکفول عنہ کے لیے مطالبہ کے عدم جواز کی دوسری دلیل یہ ہے کہ جب مکفول عنہ نے اس ایک ہزار درہم کا کفیل کو مالک بنا کر اس پر اس کا قبضہ کرادیا تو ظاہر ہے کہ کفیل اس کا مالک ہوگا اور کسی بھی مملوک شئ میں دوسرے کو واپسی کے مطالبہ کا اختیار نہیں ہوتا اس لیے مکفول عنہ کو بھی کفیل سے واپس لینے کے مطالبہ کا حق اور اختیار نہیں ہوگا۔

ہاں اگر مکفول عنہ نے وہ ایک ہزار روپے کفیل کو مالکانہ طور پر نہ دیے ہوں بلکہ قاصد اور ایلچی بنا کر اس نے وہ رقم کفیل کو دی ہو تاکہ کفیل اُسے مکفول لہ تک پہنچادے اور پھر کفیل نے نہ پہنچایا ہو تو اس صورت میں مکفول عنہ کفیل سے مذکورہ رقم واپس لینے کا حق دار ہوگا، کیونکہ اس صورت میں کفیل امین ہے اور امین کے قبضہ میں جو چیز ہوتی ہے صاحب مال کو اس کی واپسی کا اختیار رہتا ہے، اس لیے اس صورت میں صاحب مال یعنی مکفول عنہ امین یعنی کفیل سے مذکورہ رقم واپس لینے کا حق دار اور مجاز ہوگا۔

وَإِنْ رَبِحَ الْكَفِيْلُ فِيْهِ فَهُوَ لَهُ لَا يَتَصَدَّقُ بِهِ، لِأَنَّهُ مَلَكَهُ حِيْنَ قَبَضَهُ، أَمَّا إِذَا قَضَى الدَّيْنَ فَظَاهِرٌ، وَكَذَا إِذَا قَضَى الْمَطْلُوْبُ بِنَفْسِهِ وَثَبَتَ لَهُ حَقُّ الْإِسْتِرْدَادِ، لِأَنَّهُ وَجَبَ لَهُ عَلَى الْمَكْفُوْلِ عَنْهُ مِثْلُ مَا وَجَبَ لِلطَّالِبِ

عَلَيْهِ إِلاَّ أَنَّهُ أُخِّرَتِ الْمُطَالَبَةُ إِلَى وَقْتِ الْأَدَاءِ فَنُزِلَ مَنْزِلَةَ الدَّيْنِ الْمُؤَجَّلِ، وَلِهٰذَا لَوْ أَبْرَأَ الْكَفِيْلُ الْمَطْلُوْبَ قَبْلَ أَدَائِهِ يَصِحُّ فَكَذَا إِذَا قَبَضَهُ يَمْلِكُهُ، إِلاَّ أَنَّ فِيْهِ نَوْعُ خُبْثٍ نُبَيِّنُهُ فَلاَ يَعْمَلُ مَعَ الْمِلْكِ فِيْمَا لَايَتَعَيَّنُ، وَقَدْ قَرَّرْنَاهُ فِي الْبُيُوْعِ.

ترجمه: اوراگر مال مقبوضہ میں کفیل نے نفع حاصل کیا تو وہ اسی کا ہے اور کفیل اسے صدقہ نہیں کرے گا، کیونکہ جس وقت کفیل نے اس پر قبضہ کیا اسی وقت وہ اس کا مالک ہوگیا، بہر حال جب اس نے قرضہ اداء کردیا (تو اس کا مالک ہونا) ظاہر ہے اور یہی حکم اس وقت ہے جب مکفول عنہ نے بذات خود اسے اداء کیا ہو اور اسے واپس لینے کا حق حاصل ہوا ہو، کیونکہ کفیل کے لیے مکفول عنہ پر اسی کے مثل واجب ہے جو مکفول لہ پر واجب تھا البتہ وقت اداء تک مطالبہ کو مؤخر کردیا گیا لہٰذا کفیل کے حق کو دین مؤجل کے درجے میں اتار لیا جائے گا اسی وجہ سے اگر اس دین کو اداء کرنے سے پہلے کفیل نے مکفول عنہ کو بری کردیا تو ابراء صحیح ہے ایسے ہی اگر کفیل نے اس پر قبضہ کرلیا تو وہ اس کا مالک ہوجائیگا تاہم اس میں ایک طرح کی قباحت ہے جسے ہم (بعد میں) بیان کریں گے، لہٰذا ملکیت کے باوجود یہ اس چیز میں مؤثر نہیں ہوگا جو متعین نہیں ہوتی اور کتاب البیوع میں ہم اسے بیان کرچکے ہیں۔

اللغات:

﴿ربح﴾ نفع کمایا۔ ﴿لایتصدّق﴾ صدقہ نہیں کرے گا۔ ﴿قضٰی﴾ ادا کردیا۔ ﴿استرداد﴾ واپس لینا۔ ﴿أبرأ﴾ بری کردیا۔ ﴿مؤجّل﴾ میعادی، مقررہ وقت تک کے لیے۔

دین کی رقم پر قبضہ کرنے کے بعد کفیل کا اس کو تجارت وغیرہ میں استعمال کرنا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کفیل کے مکفول لہ کو دین اداء کرنے سے پہلے مکفول عنہ نے اسے دین کی رقم دیدیا اور کفیل نے اس رقم کی تجارت وغیرہ کرکے اس میں نفع کمایا تو اس کے لیے یہ نفع درست اور حلال ہے اور اسے صدقہ وغیرہ کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ جب کفیل نے اس رقم پر قبضہ کیا تو وہ اس کا مالک ہوگیا اور انسان اپنی ملکیت میں جو بھی تصرف کرتا ہے یا نفع کماتا ہے وہ اس کے لیے درست اور حلال ہوتا ہے، لہٰذا صورت مسئلہ میں کفیل نے جو تصرف کرکے نفع کمایا ہے وہ اس کے لیے درست اور حلال ہے۔

أما إذا قضی الخ فرماتے ہیں کہ اگر کفیل نے مکفول لہ کا دین اداء کرکے مکفول عنہ کی دی ہوئی رقم میں نفع کمایا ہے تو عقد کفالہ کی وجہ سے درست اور جائز ہونا اور کفیل کا اس چیز کا مالک ہونا ظاہر وباہر ہے، اس لیے کہ اس صورت میں کفیل نے ایسے مال پر قبضہ کیا ہے جس کا وہ مستحق ہے، کیونکہ مکفول لہ کا دین اداء کرنے کی وجہ سے مکفول عنہ پر کفیل کو اتنا مال دینا واجب تھا اور جو شخص اپنے حق مستحق پر قبضہ کرے وہ قبضہ کرتے ہی اس حق کا مالک ہوجاتا ہے، لہٰذا صورت مسئلہ میں بھی کفیل مالک مقبوض کا مالک ہوجائیگا، اور اگر مکفول لہ کا دین کفیل کے بجائے خود مکفول عنہ نے اداء کیا ہو تو اس صورت میں بھی کفیل مکفول عنہ کی طرف سے دیئے گئے ایک ہزار روپئے کا مالک ہوجائیگا، کیونکہ جس طرح مکفول لہ کے لیے کفیل پر دین کا مطالبہ واجب ہے ایسے ہی کفیل کے لیے مکفول عنہ پر اسی

کے مثل واجب ہے البتہ فرق صرف اتنا ہے کہ مکفول لہ کے لیے کفیل پر فی الحال وجوب اور مطالبہ ثابت ہے اور کفیل کے لیے یہ حق اس وقت ہوگا جب وہ مکفول عنہ کا دین اداء کردے، لیکن چونکہ یہاں مکفول عنہ نے قبل از وقت کفیل کا حق اداء کردیا ہے اس لیے اس کا حق میعادی قرضے کے درجے میں ہوگا۔ اور میعادی قرضہ میں اگر مقروض قبل از وقت قرضہ ادا کردے تو قرض خواہ قبضہ کرتے ہی اس کا مالک ہوجاتا ہے اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی مکفول عنہ کے مال پر قبضہ کرتے ہی کفیل اس کا مالک ہوجائیگا، اسی لیے عقد کفالہ کی وجہ سے کفیل پر مطالبۂ دین واجب ہوجاتا ہے اور اگر مکفول لہ کفیل سے پہلے مکفول عنہ کو بری کردے تو اس کی طرف سے بری کرنا درست اور جائز ہے، اس سے بھی معلوم ہوا کہ قبضہ کرنے سے کفیل مال مکفول عنہ کا مالک ہوجاتا ہے، لہٰذا صورت مسئلہ میں یقیناً کفیل مکفول عنہ کی طرف سے اداء کردہ مال کا مالک ہوجائیگا اور چونکہ یہاں مسئلہ دراہم اور نقود کا ہے اور نقود متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے، لہٰذا مذکورہ مال سے حاصل کردہ نفع ہر طرح سے کفیل کے لیے درست اور جائز ہے، البتہ اگر کفیل ایسے مال پر قبضہ کرکے اس میں نفع حاصل کرتا جو متعین کرنے سے متعین ہوجاتا ہو تو اس صورت میں اس نفع سے ایک گونہ خبث ہوگا جس کی تفصیل اگلی عبارت میں آرہی ہے۔

وَلَوْ كَانَتِ الْكَفَالَةُ بِكُرِّ حِنْطَةٍ فَقَبَضَهَا الْكَفِيْلُ فَبَاعَهَا وَرَبِحَ فِيْهَا فَالرِّبْحُ لَهُ فِي الْحُكْمِ لِمَا بَيَّنَّا أَنَّهُ مَلَكَهُ، قَالَ وَأَحَبُّ إِلَيَّ أَنْ يَرُدَّهُ عَلَى الَّذِيْ قَضَاهُ الْكُرَّ، وَلَا يَجِبُ عَلَيْهِ فِي الْحُكْمِ، وَهٰذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ فِي رِوَايَةِ الْجَامِعِ الصَّغِيْرِ، وَقَالَ أَبُوْيُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَمُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ هُوَلَهُ وَلَا يَرُدُّهُ عَلَى الَّذِيْ قَضَاهُ وَهُوَ رِوَايَةٌ عَنْهُ، وَعَنْهُ أَنَّهُ يَتَصَدَّقُ بِهِ، لَهُمَا أَنَّهُ رِبْحٌ فِيْ مِلْكِهِ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِيْ بَيَّنَّاهُ فَيَسْلَمُ لَهُ، وَلَهُ أَنَّهُ تَمَكَّنَ الْخُبْثُ مَعَ الْمِلْكِ إِمَّا لِأَنَّهُ بِسَبِيْلٍ مِّنَ الْاِسْتِرْدَادِ بِأَنْ يَقْضِيَهُ بِنَفْسِهِ أَوْ لِأَنَّهُ رَضِيَ بِهِ عَلَى اِعْتِبَارِ قَضَاءِ الْكَفِيْلِ فَإِذَا قَضَاهُ بِنَفْسِهِ لَمْ يَكُنْ رَاضِيًا بِهِ، وَهٰذَا الْخُبْثُ يَعْمَلُ فِيْمَا يَتَعَيَّنُ فَيَكُوْنُ سَبِيْلُهُ التَّصَدُّقُ فِيْ رِوَايَةٍ وَيَرُدُّ عَلَيْهِ فِيْ رِوَايَةٍ، لِأَنَّ الْخُبْثَ لِحَقِّهِ، وَهٰذَا أَصَحُّ، لٰكِنَّهُ اسْتِحْبَابٌ لَا جَبْرَ، لِأَنَّ الْحَقَّ لَهُ.

ترجمہ: اور اگر کفالہ ایک کر گندم کا تھا پھر کفیل نے اسے فروخت کرکے اس میں نفع کما لیا تو قضاءً یہ نفع کفیل کے لیے ہوگا، اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کرچکے ہیں کہ کفیل اس کا مالک ہوچکا ہے، حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مجھے یہ بات پسند ہے کہ کفیل وہ نفع اسی شخص کو واپس کردے جس نے اسے گندم دیا تھا لیکن قضاءً اس پر واپس کرنا واجب نہیں ہے، اور جامع صغیر میں یہ حکم حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں ہے، حضرات صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ وہ نفع کفیل کا ہے اور کفیل اسے اس شخص کو واپس نہ کرے جس نے اسے گندم دیا تھا اور یہی امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے ایک روایت ہے، اور امام صاحب سے دوسری روایت یہ ہے کہ وہ اسے صدقہ کردے۔

حضرات صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ کفیل نے اپنی ملکیت میں وہ نفع حاصل کیا ہے اس طریقے پر جو ہم بیان کرچکے ہیں،

لہٰذا یہ نفع اس کے لیے درست ہوگا۔

حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ ملکیت کے باوجود (نفع میں خبث) پیدا ہو گیا ہے یا تو اس وجہ سے کہ مکفول عنہ کو اسے واپس لینے کی راہ حاصل ہے بایں طور کہ وہ خود اسے اداء کردے یا اس لیے کہ مکفول عنہ کفیل کے اداء کرنے کے اعتبار سے اس کے مالک ہونے پر راضی ہوا تھا، لیکن جب اس نے بذات خود اسے اداء کردیا تو وہ کفیل کے مالک ہونے پر راضی نہیں ہوا۔ اور یہ خبث ان چیزوں میں موثر ہوتا ہے جو متعین ہوتی ہیں لہٰذا ایک روایت کے مطابق اس کی راہ صدقہ کرنا ہے اور دوسری روایت کے مطابق کفیل وہ نفع مکفول عنہ کو اداء کردے، کیونکہ خبث مکفول عنہ کے حق کی وجہ سے ہے اور یہی اصح ہے، لیکن یہ حکم مستحب ہے نہ کہ واجب، کیونکہ حق تو کفیل کے لیے ثابت ہے۔

اللغاتُ:

﴿کرّ﴾ بوری، ٹوپہ۔ ﴿حنطة﴾ گندم۔ ﴿باع﴾ فروخت کیا۔ ﴿ربح﴾ نفع کمایا۔ ﴿یردّہ﴾ اس کو لوٹا دے۔ ﴿خبث﴾ ناپاکی۔

دین کی رقم پر قبضہ کرنے کے بعد کفیل کا اس کو تجارت وغیرہ میں استعمال کرنا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر نقود کے علاوہ کسی ایسی چیز کا کفالہ ہو جو متعین کرنے سے متعین ہوجاتی ہو مثلاً گندم کا کفالہ ہو اور کفیل کے مکفول لہ کو دین اداء کرنے سے پہلے مکفول عنہ کفیل کو ایک کر گندم دیدے اور کفیل تجارت کرکے اس میں نفع کمالے تو اس نفع کے متعلق حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے تین روایتیں مروی ہیں:

(۱) پہلی روایت جو مبسوط کی کتاب البیوع میں مذکور ہے وہ یہ ہے کہ مذکورہ نفع کفیل کے لیے درست ہے اور جائز ہے اور اسے صدقہ کرنے یا مکفول عنہ کو واپس کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

(۲) دوسری روایت جو مبسوط کی کتاب الکفالہ کی ہے وہ یہ ہے مذکورہ نفع کفیل کے لیے حلال اور جائز نہیں ہے اور کفیل پر اس کا صدقہ کرنا واجب ہے۔

(۳) تیسری روایت یہ ہے کہ اگرچہ یہ نفع کفیل کے لیے حلال ہے۔

لیکن امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں مختار یہ ہے کہ کفیل مکفول عنہ کو وہ نفع واپس کردے، اس سلسلے میں حضرات صاحبین رحمہما اللہ کا مذہب یہ ہے کہ مذکورہ نفع کفیل کے لیے حلال اور طیب ہے اور اسے صدقہ وغیرہ کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے، ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ کفیل مکفول عنہ کی طرف سے دیئے گئے گندم پر قبضہ کرکے اس کا مالک ہو چکا ہے اور اس نے اپنی ملکیت سے نفع اٹھایا ہے، لہٰذا وہ نفع اس کے لیے ہر اعتبار سے حلال اور جائز ہوگا، اور جو چیز حلال اور جائز ہو وہ واجب الرد اور واجب التصدق نہیں ہوتی، اس لیے صورت مسئلہ میں کفیل پر صدقہ کرنا یا مکفول عنہ کو واپس کرنا لازم نہیں ہے۔

وله الخ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ اگرچہ یہاں کفیل نے مذکورہ گندم کا مالک ہونے کے بعد اس میں نفع کمایا ہے، لیکن پھر بھی اس نفع میں دو طرح سے خبث گھس گیا ہے (۱) اگر مکفول عنہ کفیل کے دین اداء کرنے سے پہلے از خود وہ دین اداء

کردے تو اسے کفیل سے وہ گندم واپس لینے کا اختیار ہوگا جو اس نے کفیل کو دیا تھا، لیکن اگر کفیل دین اداء کر چکا ہو تو مکفول عنہ کا یہ اختیار ختم ہوجائیگا اور اسے کفیل سے واپسی کا اختیار نہیں ہوگا لہٰذا اس احتمال کے پیش نظر اس ایک کر گندم میں کفیل کی ملکیت متردد ہے اور ملکیت متردده سے حاصل شدہ نفع بھی متردد ہوگا اسی لیے ہم نے اسے واجب التصدق قرار دیا ہے (۲) مذکورہ نفع میں خبث کے سرایت کرنے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ مکفول عنہ اسی وجہ سے کفیل کو ایک کر گندم کا مالک بنانے پر راضی ہوا تھا کہ اس نے مکفول لہ کا دین اداء کردیا ہے، لیکن جب کفیل نے مکفول لہ کا دین اداء نہیں کیا تو ظاہر ہے کہ مکفول عنہ اس کو مالک بنانے پر راضی بھی نہیں ہوا ہے اور گویا اس طرح کفیل نے ملک غیر سے نفع حاصل کیا ہے اور ملک غیر سے حاصل کردہ نفع میں خبث تو ہوتا ہی ہے اور پھر گندم اُن چیزوں میں سے ہے جو متعین کرنے سے متعین ہوجاتی ہیں لہٰذا اس میں خبث سرایت کرجائے گا اور اس مال سے حاصل کردہ نفع کفیل کے لیے حلال نہیں ہوگا، بلکہ واجب التصدق ہوگا۔

اور جامع صغیر کی روایت جس میں مذکورہ نفع کو مکفول عنہ کی طرف واپس کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اس نفع میں جو خبث پیدا ہوا ہے وہ مکفول عنہ کے حق کی وجہ سے پیدا ہوا ہے نہ کہ حق شرع کی وجہ سے اور جو خبث حق عبد کی وجہ سے پیدا ہوا اس کی تلافی بندے ہی کی طرف سے ممکن ہے لہٰذا یہاں بھی عبد یعنی مکفول عنہ کو نفع واپس کر کے اس خبث کو ختم کیا جائیگا۔ صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ صدقہ کرنے والی روایت کے بالمقابل امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی یہ روایت زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے، کیونکہ اس میں سبب خبث یعنی مکفول عنہ ہی سے اسے دور کرنا پایا جاتا ہے، البتہ یہ بات ذہن میں رہے کہ نفع کو صدقہ کرنا یا مکفول عنہ کو واپس کرنا کفیل کے لیے مستحب ہے، واجب نہیں ہے، لہٰذا حاکم یا کوئی اور اس سلسلہ میں اسے مجبور نہیں کرسکتا۔

قَالَ وَمَنْ كَفَّلَ عَنْ رَجُلٍ بِأَلْفٍ عَلَيْهِ بِأَمْرِهِ فَأَمَرَهُ الْأَصِيْلُ أَنْ يَتَعَيَّنَ عَلَيْهِ حَرِيْرًا فَفَعَلَ فَالشِّرَاءُ لِلْكَفِيْلِ، وَالرِّبْحُ الَّذِيْ أَرْبَحَهُ الْبَائِعُ فَهُوَ عَلَيْهِ، وَمَعْنَاهُ الْأَمْرُ بِبَيْعِ الْعِيْنَةِ مِثْلُ أَنْ يَسْتَقْرِضَ مِنْ تَاجِرٍ عَشَرَةً فَيَتَابَى عَلَيْهِ وَ يَبِيْعُ مِنْكَ ثَوْبًا يُسَاوِيْ عَشَرَةً بِخَمْسَةَ عَشَرَ مِثْلًا رَغْبَةً فِيْ نَيْلِ الزِّيَادَةِ لِيَبِيْعَهُ الْمُسْتَقْرِضُ بِعَشَرَةٍ وَيَتَحَمَّلُ عَلَيْهِ خَمْسَةٌ، سُمِّيَ بِهِ لِمَا فِيْهِ مِنَ الْإِعْتِرَاضِ عَنِ الدَّيْنِ إِلَى الْعَيْنِ وَهُوَ مَكْرُوْهٌ لِمَا فِيْهِ مِنَ الْإِعْتِرَاضِ عَنْ مَبَرَّةِ الْإِقْرَاضِ مُطَاوَعَةً لِمَذْمُوْمِ الْبُخْلِ، ثُمَّ قِيْلَ هٰذَا ضَمَانٌ لِمَا يَخْسُرُ الْمُشْتَرِيْ نَظْرًا إِلَى قَوْلِهِ عَلَيَّ وَهُوَ فَاسِدٌ وَلَيْسَ بِتَوْكِيْلٍ وَقِيْلَ هُوَ تَوْكِيْلٌ فَاسِدٌ، لِأَنَّ الْحَرِيْرَ غَيْرُ مُتَعَيَّنٍ وَكَذَا الثَّمَنُ غَيْرُ مَعْلُوْمٍ لِجَهَالَةِ مَا زَادَ عَلَى الدَّيْنِ، وَكَيْفَ مَاكَانَ فَالشِّرَاءُ لِلْمُشْتَرِيْ وَهُوَ الْكَفِيْلُ، وَالرِّبْحُ أَيِ الزِّيَادَةُ عَلَيْهِ لِأَنَّهُ الْعَاقِدُ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کی طرف سے اس کے حکم سے اس پر لازم شدہ ایک ہزار درہم کی کفالت کی پھر مکفول عنہ نے کفیل کو حکم دیا کہ وہ اس پر ریشم کی بیع عینہ کرلے چنانچہ کفیل نے ایسا کرلیا تو یہ خریداری کفیل کے لیے ہوگی اور وہ نفع جو

بائع نے کمایا ہے وہ بھی کفیل پر ہوگا، اس کا مطلب بیع عینہ کا حکم دینا ہے جیسے کسی تاجر سے دس درہم قرضہ مانگا اور اس نے انکار کر دیا اور مستقرض کے ہاتھ سے زیادتی حاصل کرنے کے لیے پندرہ درہم میں ایسا کپڑا فروخت کر دیا جو دس درہم کے مساوی تھا تاکہ مستقرض اسے دس درہم میں فروخت کر کے خود (پانچ درہم کا خسارہ) برداشت کرے۔ اور اس بیع کا نام عینہ اس لیے رکھا گیا ہے کہ اس میں دین سے عین کی طرف اعراض کرنا ہے اور بیع عینہ مکروہ ہے کیونکہ اس میں قرضہ دینے کی نیکی سے اعراض کر کے بخل مذموم کی پیروی کرنا لازم آتا ہے۔

پھر کہا گیا کہ مکفول عنہ کے اس قول علي کے پیش نظر اس خسارہ کا ضمان ہے جسے مشتری برداشت کرے گا حالانکہ یہ فاسد ہے اور توکیل نہیں ہے اور ایک قول یہ ہے کہ یہ توکیل فاسد ہے، اس لیے کہ حریر متعین نہیں ہے نیز ثمن بھی مجہول ہے کیونکہ جو مقدار دین پر زائد ہے وہ مجہول ہے اور جو بھی صورت ہو خریداری تو مشتری کے لیے ہوگی اور وہ کفیل ہے اور نفع یعنی زیادتی بھی اسی پر ہوگی کیونکہ وہی عاقد ہے۔

اللغات:

﴿کفل﴾ کفالت کی ذمہ داری قبول کی۔ ﴿حریر﴾ ریشم۔ ﴿أربحه﴾ جس نفع کو اس نے کمایا ہے۔ ﴿نیل﴾ حصول۔ ﴿مبرّة﴾ نیکی کا عمل۔ ﴿مطاوعة﴾ اطاعت کرنا۔ ﴿توکیل﴾ وکیل بنانا۔

کفیل سے بیع عینہ کرنا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص پر دوسرے کے ایک ہزار درہم قرض ہیں اور پھر مقروض نے ایک آدمی سے کہا کہ بھائی تم میری طرف سے ان ایک ہزار دراہم کے کفیل ہو جاؤ جو مجھ پر ہیں، چنانچہ اس آدمی نے کفالت قبول کر لی، پھر کچھ دیر بعد یا کچھ دنوں بعد مکفول عنہ نے کہا کہ بھائی کفیل تم میرے اوپر ریشم کے ایک تھان کپڑے کی بیع عینہ کر لو، کفیل اس پر بھی راضی ہو گیا اور اس نے بیع کر لی تو اس بیع کے تمام تر حقوق کفیل ہی پر عائد ہوں گے اور وہی کفیل ہی اس کے نفع نقصان کا مالک ہوگا یعنی اگر اس بیع میں کچھ خسارہ ہوا تو وہ کفیل ہی برداشت کریگا، مکفول عنہ نہیں برداشت کرے گا۔

ومعناہ الخ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ صورت مسئلہ میں مکفول عنہ نے کفیل کو جس بیع کا حکم دیا ہے وہ بیع عینہ ہے اور بیع عینہ کی شکل یہ ہوتی ہے کہ کفیل کسی تاجر سے دس درہم قرضہ مانگے لیکن تاجر اسے قرضہ دینے سے انکار کر دے اور کفیل کے ہاتھ سے دس درہم مالیت کا ایک کپڑا پندرہ درہم میں فروخت کر دے تاکہ تاجر کو اس عقد میں پانچ درہم زائد کا نفع حاصل ہو جائے اور پھر اس کپڑے کو کفیل بائع تاجر کے علاوہ دوسرے آدمی سے دس درہم میں بیچ کر مکفول عنہ کا قرض اداء کرے اور جو پانچ درہم کا خسارہ ہوا ہے اسے خود کفیل برداشت کر لے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اس بیع کا نام بیع عینہ اس لیے رکھا گیا ہے کہ اس میں دین کی طرف سے عین کی طرف اعراض کرنا ہے یعنی تاجر نے مستقرض کو قرض نہ دیکر عین (مال) دیا ہے، لیکن یہ صورت مکروہ ہے کیونکہ تاجر قرض دینے کی نیکی سے اعراض کر کے اس بخالت اور کنجوسی پر عمل کیا ہے جو شرعاً قبیح اور مذموم ہے اسی لیے فقہائے کرام کے یہاں یہ بیع مکروہ ہے اور پھر حدیث پاک میں بھی اس طرح کی بیع کرنے والوں کے لیے وعید آئی ہے چنانچہ علامہ ابن الہمامؒ نے فتح القدیر میں ایک حدیث یوں

نقل فرمائی ہے۔ ''قال النبی ﷺ إذا بتایعتم بالعینة واتبعتم أذناب البقر ذللتم وظهر علیکم عدوکم''۔ یعنی اگر تم لوگ بیع عینہ کروگے اور بیلوں کی دم کے پیچھے بھاگو گے تو یاد رکھو کہ ذلیل وخوار ہو جاؤ گے اور تمہارے دشمن تم پر غالب ہو جائیں گے۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ بیع عینہ مکروہ ہے اور اس سے احتیاط واجتناب ضروری ہے۔

ثم قیل الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ صورت مسئلہ میں مکفول عنہ کے قول یتعین علیه میں علیه سے مکفول عنہ مراد ہے اور مخاطب کی صورت میں علیه علي کے معنی میں ہوگا، لہٰذا اس علي سے بعض حضرات نے اسے مکفول عنہ کی طرف سے خسارہ کا ضمان قرار دیکر یہ مطلب نکالا ہے کہ مذکورہ بیع عینہ میں جو خسارہ ہوگا اس کا ضامن مکفول عنہ ہوگا، لیکن یہ مطلب درست نہیں ہے، کیونکہ یہاں مکفول عنہ کے لیے خسارہ کا ضمان فاسد ہے، اس لیے کہ انہی چیزوں کا ضمان درست ہے جو مضمون ہوتی ہیں اور خسارہ چوں کہ مضمون نہیں ہوتا اس لیے اس کا ضمان بھی صحیح نہیں ہے۔ اور اسے مکفول عنہ کی طرف سے توکیل یعنی وکیل بنانا بھی قرار نہیں دے سکتے، کیونکہ توکیل کے لیے لي کی تعبیر مستعمل ہے نہ کہ علي کی حالانکہ یہاں مکفول عنہ نے علي کی تعبیر اختیار اور استعمال کی ہے۔

وقیل هو توکیل فاسد الخ فرماتے ہیں کہ کچھ لوگوں کی رائے میں یہ کلام توکیل تو ہے مگر توکیل فاسد ہے، کیونکہ مکفول عنہ نے جس حریر کو خریدنے اور بیچنے کا حکم دیا ہے وہ غیر متعین ہونے کی وجہ سے مجہول ہے اسی طرح ثمن کی وہ مقدار جو قرض سے زائد ہے وہ بھی مجہول ہے، لہٰذا جب مبیع اور ثمن دونوں مجہول ہیں تو ظاہر ہے کہ یہ توکیل، توکیل فاسد ہی ہوگی توکیل صحیح نہیں ہوگی۔ فرماتے ہیں کہ توکیل فاسد ہو یا ضمان فاسد ہو بہر دو صورت مذکورہ خرید وفروخت میں جو خسارہ اور گھاٹا ہوگا وہ کفیل ہی کے سر ہوگا کیونکہ وہی مشتری ہے اور وہی عاقد ہے اور عقد بیع چونکہ عاقد ہی کی طرف لوٹتے ہیں اس لیے اس عقد کے حقوق بھی عاقد یعنی کفیل ہی طرف لوٹیں گے اور خسارہ وغیرہ وہی برداشت کرے گا۔

قَالَ وَمَنْ كَفَّلَ عَنْ رَجُلٍ بِمَا ذَابَ لَهُ عَلَيْهِ أَوْ بِمَا قَضٰي لَهُ عَلَيْهِ فَغَابَ الْمَكْفُوْلُ عَنْهُ فَأَقَامَ الْمُدَّعِي الْبَيِّنَةَ عَلَى الْكَفِيْلِ بِأَنَّ لَهُ عَلَى الْمَكْفُوْلِ عَنْهُ أَلْفُ دِرْهَمٍ لَمْ يُقْبَلْ بَيِّنَتُهُ، لِأَنَّ الْمَكْفُوْلَ بِهٖ مَالٌ فَقَضٰي بِهٖ وَهٰذَا فِي لَفْظَةِ الْقَضَاءِ ظَاهِرٌ، وَكَذَا فِي الْأُخْرٰى، لِأَنَّ مَعْنٰى ذَابَ تَقَرَّرَ وَهُوَ بِالْقَضَاءِ أَوْ مَالٌ يُقْضٰى بِهٖ وَهٰذَا مَاضٍ أُرِيْدَ بِهِ الْمُسْتَقْبَلُ كَقَوْلِهٖ أَطَالَ اللّٰهُ بَقَائَكَ، وَالدَّعْوٰى مُطْلَقَةٌ عَنْ ذٰلِكَ فَلَا تَصِحُّ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کسی آدمی کی طرف سے اس چیز کا کفیل ہوا جو کسی پر اس کا ثابت ہو یا اس چیز کا کفیل ہوا جس کا کسی پر مکفول عنہ کے لیے فیصلہ کیا جائے پھر مکفول عنہ غائب ہو گیا اور مدعی نے کفیل پر بینہ پیش کر دیا کہ اس مکفول عنہ پر ایک ہزار درہم ہیں تو مدعی کا بینہ قبول نہیں کیا جائیگا، کیونکہ مکفول بہ ایسا مال ہے جس کا فیصلہ کیا جاچکا ہے اور لفظ قضاء میں تو یہ ظاہر ہے نیز دوسری صورت میں بھی ایسا ہی ہے، کیونکہ ذاب کا معنی تقرر (ثابت ہونا) ہے اور تقرر قضاء کے ذریعہ ہوگا یا ایسا مال ہوگا جس کا فیصلہ کیا جائیگا اور یہ ماضی ہے جس سے مستقبل مراد لیا گیا ہے جیسے قائل کا قول أطال الله بقائك حالانکہ دعوی اس سے مطلق ہے اس لیے صحیح نہیں ہے۔

اللغات:

﴿ذاب﴾ واجب ہوا۔ ﴿أطال﴾ لمبا کرے۔

غائب مکفول عنہ کے کفیل سے دین کا مطالبہ:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ سلمان نعمان کے لیے اس امر کا کفیل ہوا کہ نعمان کا سلیم پر جو کچھ مال واجب ہے میں اس کا کفیل ہوں، یا سلیم پر نعمان کے لیے جس چیز کا فیصلہ صادر ہوگا میں اس کا کفیل ہوں، اس کے بعد مکفول عنہ یعنی سلیم غائب ہوگیا اور مکفول لہ یعنی نعمان نے کفیل یعنی سلمان پر یہ بینہ پیش کردیا کہ جس شخص کی اس نے کفالت کی ہے یعنی سلیم اس پر میرے ایک ہزار درہم باقی ہیں اور چونکہ سلمان سلیم کا کفیل ہے اس لیے سلیم مجھے ایک ہزار درہم اداء کرے، تو فرماتے ہیں کہ مدعی یعنی مکفول لہ (نعمان) کا بینہ قابل قبول نہیں ہوگا، کیونکہ بینہ مقبول ہونے کے لیے دعوی اور بینہ میں مطابقت ضروری ہے اور یہاں مکفول لہ کا دعویٰ ہی صحیح نہیں ہے تو آخر اس کا بینہ کیوں کر مقبول ہوگا۔ اور صورت مسئلہ میں مکفول لہ کا دعویٰ اس لیے صحیح نہیں ہے کہ مکفول بہ یعنی وہ مال سلمان نے جس کی کفالت کی ہے اس کی کل تین صورتیں ہیں (۱) بما قضي له والی صورت میں مکفول بہ ایسا مال ہوگا جس کا فیصلہ کیا جاچکا ہے یعنی کفیل کے کفالہ قبول کرنے سے پہلے ہی مکفول عنہ کے لیے اس مال کا فیصلہ ہوچکا ہے (۲) اور ماذاب له کہنے کی صورت میں بھی ایک اعتبار سے وہی معنی مراد ہوگا جو پہلی صورت میں ہے کیونکہ لفظ ذاب تَقَرَّرَ اور وَجَبَ اور ثبت کے معنی میں ہے کہ کفیل نے اس مکفول بہ کا کفالہ قبول کیا ہے جو کفالہ سے پہلے ہی مکفول عنہ کے لیے ثابت ہے اور ظاہر ہے کہ اس کا ثبوت قضاء ہی کے ذریعہ ہوگا (۳) یا ذاب کو ماضی ہی مان کر اس سے استقبال مراد لیا جائے اور یوں کہا جائے کہ کفیل نے ایسے مال کی کفالت قبول کی ہے جو بعد میں مکفول عنہ کے لیے ثابت ہوگا، اور ماضی سے استقبال مراد لیا جاسکتا ہے جیسے اگر کوئی کسی کو دعاء دیتے ہوئے کہے۔ أطال الله بقائك تو اس میں أطال ماضی سے استقبال مراد ہوتا ہے اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی ذاب ماضی سے استقبال مراد ہوگا اور مکفول بہ ایسا مال ہوگا جس کا بعد میں فیصلہ کیا جائے گا۔ خلاصہ یہ ہے کہ یہاں مکفول بہ کی دو حالتیں ہیں یا تو وہ عقد کفالہ سے پہلے مکفول عنہ کے لیے ثابت ہوچکا ہے یا کفالہ کے بعد مکفول عنہ کے لیے ثابت ہوگا یعنی وہ قبل الکفالہ اور بعد الکفالہ دونوں میں سے ایک کے ساتھ متصف ہے جب کہ مدعی اور مکفول لہ کا دعویٰ مطلق ہے اور اس میں قبل الکفالہ یا بعد الکفالہ کی کوئی وضاحت نہیں ہے، معلوم ہوا کہ مالِ مکفول بہ اور دعوائے مکفول لہ کے درمیان کوئی مناسبت اور مطابقت نہیں ہے اور یہ صرف مکفول لہ کی چالبازی ہے، اس لیے اس کا دعوی ہی درست نہیں ہے اور جب دعوی صحیح نہیں ہے تو دلیل اور بینہ بھی مقبول نہیں ہوگا، کیونکہ آپ کو معلوم ہے کہ قبولیت بینہ کے لیے دعویٰ کا صحیح ہونا شرط اور ضروری ہے۔

وَمَنْ أَقَامَ الْبَيِّنَةَ أَنَّ لَهُ عَلٰى فُلَانٍ كَذَا وَأَنَّ هٰذَا كَفِيْلٌ عَنْهُ بِأَمْرِهٖ فَإِنَّهٗ يُقْضٰى بِهٖ عَلَى الْكَفِيْلِ وَعَلَى الْمَكْفُوْلِ عَنْهُ، وَإِنْ كَانَتِ الْكَفَالَةُ بِغَيْرِ أَمْرِهٖ يُقْضٰى عَلَى الْكَفِيْلِ خَاصَّةً وَإِنَّمَا تُقْبَلُ لِأَنَّ الْمَكْفُوْلَ بِهٖ مَالٌ مُطْلَقٌ، بِخِلَافِ مَا تَقَدَّمَ، وَإِنَّمَا يَخْتَلِفُ بِالْأَمْرِ وَعَدَمِهٖ، لِأَنَّهُمَا يَتَغَيَّرَانِ، لِأَنَّ الْكَفَالَةَ بِأَمْرٍ تَبَرُّعٌ إِبْتِدَاءً وَمُعَاوَضَةٌ اِنْتِهَاءً، وَبِغَيْرِ أَمْرٍ

تَبَرُّعٌ اِبْتِدَاءً وَانْتِهَاءً فَبِدَعْوَاهُ أَحَدُهُمَا لَا يُقْضٰى لَهٗ بِالْآخَرِ، وَإِذَا قَضٰى بِهَا بِالْأَمْرِ ثَبَتَ أَمْرُهٗ وَهُوَ يَتَضَمَّنُ الْإِقْرَارَ بِالْمَالِ فَيَصِيْرُ مَقْضِيًّا عَلَيْهِ وَالْكَفَالَةُ بِغَيْرِ أَمْرِهٖ لَاتَمَسُّ جَانِبَهٗ، لِأَنَّهٗ تَعْتَمِدُ صِحَّتَهَا قِيَامَ الدَّيْنِ فِيْ زَعْمِ الْكَفِيْلِ فَلَا يَتَعَدّٰى إِلَيْهِ، وَفِي الْكَفَالَةِ بِأَمْرِهٖ يَرْجِعُ الْكَفِيْلُ بِمَا أَدّٰى عَلَى الْآمِرِ، وَقَالَ زُفَرُ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ لَايَرْجِعُ، لِأَنَّهٗ لِمَا أَنْكَرَ فَقَدْ ظَلَمَ فِيْ زَعْمِهٖ فَلَا يَظْلِمُ غَيْرَهٗ وَنَحْنُ نَقُوْلُ صَارَ مُكَذَّبًا شَرْعًا فَبَطَلَ مَافِيْ زَعْمِهٖ.

ترجمه: اگر کسی شخص نے بینہ قائم کیا کہ فلاں پر اس کا اتنا مال ہے اور یہ شخص اس فلاں کی طرف سے اس کے حکم سے اس کا کفیل ہے، تو کفیل اور مکفول عنہ دونوں پر اس مال کا فیصلہ کیا جائے گا اور اگر کفالہ مکفول عنہ کے حکم سے نہ ہو تو صرف کفیل پر فیصلہ کیا جائے گا۔ اور یہ بینہ اس لیے قبول کیا جائے گا کہ مکفول بہ مطلق مال ہے برخلاف اس صورت کے جو گذر چکی ہے، اسی لیے امر بالکفالہ ہونے نہ ہونے سے حکم مختلف ہوا ہے، کیونکہ یہ دونوں متغائر ہیں، کیونکہ کفالہ بالأ مر ابتداء تبرع ہے انتہاءً معاوضہ ہے جب کہ کفالہ بدون الأ مر ابتداء اور انتہاء دونوں اعتبار سے تبرع ہے، لہٰذا مدعی کے ان میں سے ایک کا دعوی کرنے سے اس کے لیے دوسرے کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔ اور جب کفالہ بالامر کا فیصلہ کر دیا گیا تو مکفول عنہ کا حکم دینا ثابت ہو جائیگا اور حکم دینا مال کے اقرار کو متضمن ہوگا لہٰذا یہ بھی اس پر فیصلہ کیے ہوئے کی طرف ہو جائے گا اور کفالہ بدون الأ مر مکفول عنہ کی جانب کو نہیں لگتا، کیونکہ کفیل کے گمان میں صحت کفالہ بقائے دین پر منحصر ہے لہٰذا دین مکفول عنہ کی طرف متعدی نہیں ہوگا۔ اور کفالہ بامرہ میں کفیل آمر سے ماأدی کو واپس لے گا، امام زفر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ نہیں واپس لے گا، کیونکہ جب کفیل نے کفالہ کا انکار کر دیا تو وہ اپنے زعم میں مظلوم ہو گیا، اس لیے وہ اپنے علاوہ پر ظلم نہیں کرے گا، ہم کہتے ہیں کہ یہ کفیل شرعاً جھٹلا دیا گیا ہے لہٰذا جو کچھ اس کے گمان میں تھا وہ باطل ہو گیا۔

غائب مکفول عنہ کے کفیل سے دین کا مطالبہ:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص پر کسی کا دین ہو اور مدیون نے دوسرے کو اس کے کفالہ کا حکم دیا اور اس نے کفالہ قبول بھی کر لیا اس کے بعد مکفول عنہ غائب ہو گیا اور مکفول لہ نے قاضی کے یہاں جا کر یہ دعویٰ دائر کر دیا کہ میرا فلاں شخص پر اتنا قرض ہے اور وہ غائب ہے اور فلاں آدمی اس کا کفیل ہے تو قاضی اس سے بینہ طلب کرے، اگر وہ بینہ پیش کر دے گا تو قاضی اس کے بینہ کو قبول کر کے کفیل اور مکفول عنہ دونوں پر اس دین کا فیصلہ کر دے گا اور جس طرح کفیل پر مال کی ادائیگی لازم ہوگی اسی طرح مکفول عنہ پر بھی اس کی ادائیگی لازم ہوگی۔ اور اگر یہ کفالہ مکفول عنہ کے حکم سے نہ ہو بلکہ کفیل نے از خود کفالہ قبول کیا ہو تو اس صورت میں قاضی کا فیصلہ صرف کفیل کے حق میں نافذ ہوگا اور کفیل ہی جواب دہ ہوگا، کیونکہ یہاں کفیل کے کفیل ہونے اور کفالہ کے منعقد ہونے میں مکفول عنہ کا کوئی عمل دخل نہیں ہے، بہر حال کفالہ بالأ مر ہو یا بدون الأ مر بہر دو صورت یہاں مکفول لہ اور مدعی کا بینہ قبول کیا جائے گا، کیونکہ یہاں مکفول بہ مال مطلق ہے اور بماذاب اور بماقضی کی قید سے اسے مقید نہیں کیا گیا ہے اس لیے وہ مطلق ہے اور مدعی یعنی مکفول لہ کا دعوی بھی مطلق ہے، اس لیے دعویٰ اور مدعی بہ میں مطابقت موجود ہے لہٰذا مدعی کا دعوی صحیح ہے اور جب اس کا دعوی صحیح ہے تو ظاہر ہے کہ اس کا بینہ بھی مقبول اور معتبر ہوگا۔ اس کے برخلاف ماقبل والے مسئلے میں چونکہ دعویٰ ہی صحیح نہیں تھا اسی لیے وہاں بینہ بھی نہیں قبول کیا گیا ہے۔

وإنما يختلف بالأمر الخ اس کا حاصل ہے کہ کفالہ بحکم المکفول عنہ اور بدون حکمہ کی صورت میں قاضی کے فیصلے کے نفاذ میں جو تبدل وتغیر ہوتا ہے وہ درحقیقت بالأ مر اور بدون الأ مر کی حقیقت میں اختلاف کے سبب ہوتا ہے، کیونکہ کفالہ بالأ مر اور کفالہ بدون الأ مر دونوں باہم متغایر ہیں اور ایک دوسرے سے الگ اور جدا ہیں چنانچہ کفالہ بالأ مر ابتداء تو تبرع ہے لیکن انتہاءً عقد معاوضہ ہے جب کہ کفالہ بدون الأ مر ابتداء اور انتہاء دونوں اعتبار سے تبرع ہے اب ظاہر ہے کہ جب یہ دونوں باہم متغائر ہیں تو ان میں سے ایک کا دعوی کرنے سے دوسرے کا فیصلہ کیسے کیا جائے گا؟ یعنی قاضی اسی کفالہ کا فیصلہ کرے گا جس کا مدعی دعوی کرے خواہ کفالہ بالامر ہو یا بدون الامر ہو، اب اگر مثلاً قاضی نے مکفول لہ کے دعوی اور بینہ پر کفالہ بالأ مر کا حکم دے دیا تو اس کا یہ حکم دینا اور فیصلہ کرنا مکفول عنہ کے لیے مال کے اقرار کو بھی متضمن ہوگا یعنی یہ فیصلہ ایسا ہوگا کہ قاضی نے مکفول عنہ پر کفالہ کا حکم دینا بھی ثابت کیا ہے اور مکفول عنہ کے حق میں یہ اقرار بھی ثابت کیا ہے کہ مکفول لہ کا اس پر اتنا مال واجب الاداء ہے۔

اس کے برخلاف اگر قاضی نے کفالہ بدون الأ مر کا فیصلہ کیا تو یہ فیصلہ صرف کفیل کے حق میں نافذ ہوگا اور مکفول عنہ کو مس اور ٹچ نہیں کرے گا، کیونکہ کفالہ بدون الأ مر کی صحت اس بات پر موقوف ہے کہ کفیل کے گمان میں مکفول عنہ پر مدعی کا دین ہے اور اتنی بات تو آپ بھی جانتے ہیں کہ کسی بھی شخص کا گمان دوسرے کے حق میں مؤثر اور متعدی نہیں ہوتا، لہٰذا یہاں بھی کفیل کا گمان مکفول عنہ کے حق میں متعدی نہیں ہوگا اور اس صورت میں صرف کفیل ہی ماخوذ ہوگا۔

وفي الكفالة الخ فرماتے ہیں کہ اگر کفالہ بحکم المکفول عنہ ہو تو ہمارے یہاں صورت مسئلہ میں کفیل مکفول عنہ سے مکفول لہ کو اداء کردہ دین کے بقدر مال واپس لے گا جب کہ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اسے واپس لینے کا حق نہیں ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ کفالہ چونکہ بینہ اور دعویٰ سے ثابت کیا گیا ہے اور دعوی کی ضرورت اسی وقت پیش آتی ہے جب مدعی علیہ منکر ہو تو گویا کہ یہاں مدعی علیہ یعنی کفیل منکر ہے مگر پھر بھی مکفول لہ نے بینہ کے ذریعہ اس پر کفالہ ثابت کر کے اس پر ظلم کیا ہے اور مظلوم کو دوسرے پر ظلم کرنے کا حق نہیں ہوتا لہٰذا امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں مظلوم کفیل صاحب مکفول عنہ پر ظلم کرنے اور اس سے ما أدی واپس لینے کے مستحق نہیں ہوں گے۔

لیکن ہماری طرف سے امام زفر کو جواب یہ ہے کہ بھائی جب قاضی نے مکفول لہ کے دعوی اور بینہ کے پیش نظر کفیل کے حق میں کفالہ کا فیصلہ کر دیا تو اب اس کا جو گمان تھا کہ میں مظلوم ہوں وہ باطل ہو گیا اور جب قاضی کے فیصلے سے کفیل کا گمان باطل ہو گیا تو وہ اپنے گمان میں جھوٹا ہو گیا اور یہ بات طے ہو گئی کے مکفول عنہ پر مکفول لہ کا مال تھا اور کفیل سے مال واپس لینے کا حق حاصل ہے۔

قَالَ وَمَنْ بَاعَ دَارًا وَكَفَّلَ رَجُلٌ عَنْهُ بِالدَّرْكِ فَهُوَ تَسْلِيمٌ، لِأَنَّ الْكَفَالَةَ لَوْ كَانَتْ مَشْرُوْطَةً فِي الْبَيْعِ فَتَمَامُهُ بِقُبُوْلِهِ، ثُمَّ بِالدَّعْوٰى يَسْعٰى فِي نَقْضِ مَا تَمَّ مِنْ جِهَتِهِ وَإِنْ لَّمْ تَكُنْ مَشْرُوْطَةً فِيْهِ فَالْمُرَادُ بِهَا إِحْكَامُ الْبَيْعِ وَتَرْغِيْبُ الْمُشْتَرِيْ فِيْهِ، إِذْ لَا يَرْغَبُ فِيْهِ دُوْنَ الْكَفَالَةِ فَنَزَلَ مَنْزِلَةَ الْإِقْرَارِ بِمِلْكِ الْبَائِعِ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے مکان بیچا اور بائع کی طرف سے کوئی شخص کفیل بالدرک ہو گیا تو یہ تسلیم ہے، کیونکہ کفالہ اگر بیع میں مشروط ہو تو بیع کی تمامیت کفیل کے قبول کرنے پر ہوگی، پھر دعوی کر کے کفیل اس چیز کو توڑنے کی سعی کر رہا ہے جو اس کی طرف سے مکمل ہوگی۔ اور اگر کفالہ بیع میں مشروط نہ ہو تو اس سے بیع کو مستحکم کرنا اور مشتری کو اس میں رغبت دلانا مقصود ہوگا، کیونکہ کفالہ

کے بغیر مشتری اس میں رغبت نہیں کریگا، لہٰذا اسے ملکِ بائع کے اقرار کے درجے میں اتار لیا جائے گا۔

اللغات:

﴿درك﴾ پالینا، ڈھونڈ لینا، لے لینا۔ ﴿یسعٰی﴾ کوشش کرتا ہے۔ ﴿نقض﴾ توڑنا۔ ﴿تمّ﴾ مکمل ہوگیا۔

کفیل بالدرک کا بیع میں کردار:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ نعمان نے سلمان کے ہاتھ سے ایک گھر فروخت کیا اور پھر سلیم اس گھر کا کفیل بالدرک ہوگیا یعنی سلیم نے کہا کہ بھائی سلمان تم بے فکر ہو کر اس گھر کو خرید لو اور یہ نعمان ہی کا گھر ہے اور اگر کسی وجہ سے یہ گھر دوسرے کا مستحق نکل گیا تو تمہارے ثمن کا میں ذمے دار ہوں تو بائع کی طرف سے کفالہ بالدرک کی قبولیت درحقیقت اس کی جانب سے یہ تسلیم کرنا ہے کہ یہ گھر بائع کی ملکیت ہے، اب اگر بعد میں خود کفیل ہی یہ دعویٰ کرے کہ یہ گھر بائع کی ملکیت نہیں ہے بلکہ اس کا مالک تو میں ہوں، تو اب اس کا یہ دعویٰ قابل قبول نہیں ہوگا۔

چنانچہ اگر اس کے بعد اس گواہ نے مذکورہ گھر کے مالک ہونے کا دعوی کیا تو اس کا دعویٰ صحیح ہوگا اور قاضی اس کی سماعت کرے گا، اس کی دلیل یہ ہے کہ شہادت اور گواہی نہ تو بیع میں مشروط ہے اور نہ ہی شاہد کی طرف سے مشہود لہ کے لیے ملکیت کا اقرار ہے، شہادت بیع میں اس لیے مشروط نہیں ہے کہ شہادت بیع کے مناسب ہی نہیں ہے کیونکہ بیع ایجاب وقبول کا نام ہے اور شہادت کا مرحلہ انکار ہے جب کہ بیع میں انکار بہت کم ہوتا ہے، اس لیے شہادت بیع کے لائق اور مناسب نہیں ہے اور شہادت کسی کی ملک کا اقرار بھی نہیں ہے، اس لیے کہ بیع کبھی تو مالک کے ذریعے انجام پذیر ہوتی ہے اور کبھی مالک کے نائب اور اس کے وکیل وغیرہ کے ذریعے بیع منعقد ہوتی ہے، لہٰذا صرف فروختگی پر شہادت دینا فروخت کرنے والے کے لیے مبیع کے مالک ہونے کا اقرار نہیں ہوگا اور جب اس کی شہادت بائع کے لیے اقرار ملک نہیں ہوگی تو پھر اس کا دعوی درست اور جائز ہوگا۔ رہا مسئلہ اس کے لکھنے وغیرہ کا تو اس کا حل یہ ہے کہ شاہد فروختگی وغیرہ کی تفصیلات اس لیے قلم بند کرتا ہے کہ بوقت ضرورت وہ کام آسکے اور اس پاس مذکورہ واقعہ محفوظ رہ سکے۔ اس کے برخلاف گذشتہ مسئلہ میں چونکہ کفیل نے کفالہ بالدرک کے ذریعہ بائع کی ملکیت کا اقرار کرلیا ہے اس لیے اس صورت میں اس کا دعویٰ صحیح نہیں ہے۔

قالوا الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر شاہد نے بیع نامے میں یہ بات لکھی کہ فلاں شخص نے ایک مکان فروخت کیا اور وہی اس کا مالک ہے یا فلاں نے بیع کو قطعی کر کے نافذ کردیا تو ان صورتوں میں شاہد کی مذکورہ تحریر اس بات پر دلیل ہوگی کہ اس نے فروخت شدہ مکان میں بائع کی ملکیت کو تسلیم کرلیا ہے، اس لیے کہ پہلی صورت میں وھو یملکه سے اور دوسری صورت میں بیعا باتا نافذاً سے زبان حال سے شاہد بائع کی ملکیت کا اقرار کر رہا ہے اور ظاہر ہے کہ جب شاہد نے بائع کی ملکیت کا اقرار کرلیا تو پھر اس کی طرف سے مذکورہ ملکیت کا اپنے لیے دعویٰ کرنا کیسے درست ہوگا؟۔

البتہ اگر شاہد یہ لکھے کہ میں عاقدین کے اقرار سے بائع کو مذکورہ مکان کا مالک سمجھ کر اس کی فروختگی کا بیع نامہ لکھ رہا ہوں تو اس صورت میں شاہد اور کاتب کی طرف سے تسلیم ملک اور اقرار ملکیت نہیں ہوگا، کیونکہ اب اس کی حیثیت صرف شاہد اور کاتب کی ہے نہ کہ مقر اور معترف کی۔

فَصْلٌ فِي الضَّمَانِ

یہ فصل ضمان کے بیان میں ہے

علامہ ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ کفالہ اور ضمان ہم معنی ہیں اسی وجہ سے فقہ کی اکثر وبیشتر کتابوں میں باب الکفالة کے بجائے باب الضمان کا عنوان لگایا گیا ہے، لیکن جامع صغیر میں کچھ مسائل ایسے ہیں جن میں الکفالة کے بجائے الضمان ہی کا لفظ مذکور ہے، اسی لیے ضمان سے متعلق مسائل کو صاحب ہدایہ نے الگ فصل کے تحت بیان کرنے کا فیصلہ کیا ہے۔ (فتح القدیر وہکذا فی البنایۃ ج ۷/ص ۵۹۷)

قَالَ وَمَنْ بَاعَ لِرَجُلٍ ثَوْبًا وَ ضَمِنَ لَهُ الثَّمَنَ، أَوْ مُضَارِبٌ ضَمِنَ ثَمَنَ مَتَاعِ رَبِّ الْمَالِ فَالضَّمَانُ بَاطِلٌ، لِأَنَّ الْكَفَالَةَ اِلْتِزَامُ الْمُطَالَبَةِ وَهِيَ إِلَيْهِمَا فَيَصِيرُ كُلُّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا ضَامِنًا لِنَفْسِهِ، وَلِأَنَّ الْمَالَ أَمَانَةٌ فِي أَيْدِيهِمَا، وَالضَّمَانُ تَغْيِيرٌ لِحُكْمِ الشَّرْعِ فَيُرَدُّ عَلَيْهِ كَاشْتِرَاطِهِ عَلَى الْمُودَعِ وَالْمُسْتَعِيرِ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے دوسرے کے لیے کپڑے کا تھان فروخت کیا اور اس کے لیے ثمن کا ضامن ہوگیا یا کوئی مضارب، رب المال کے سامان کے ثمن ضامن ہوگیا تو ضمان باطل ہے، اس لیے کہ التزام مطالبہ کا نام کفالہ ہے اور مطالبہ کا حق ابھی دونوں کو ہے، لہٰذا ان میں سے ہر ایک اپنے نفس کا ضامن ہوگا اور اس لیے کہ مال ان کے قبضہ میں امانت ہے اور ضمان سے حکم شرع کو بدلنا لازم آتا ہے لہٰذا یہ اسی پر لوٹا دیا جائے گا جیسے مودع اور مستعیر پر شرط لگانا۔

اللغات:

﴿ثوب﴾ کپڑا۔ ﴿ثمن﴾ قیمت۔ ﴿یردّ﴾ لوٹایا جائے گا۔ ﴿مودّع﴾ امین، جس کے پاس امانت رکھوائی جائے۔ ﴿مستعیر﴾ عاریتاً لینے والا۔

بیع اور مضاربت میں بیک وقت دونوں جانب سے ذمہ دار ہونا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کی طرف سے وکیل بن کر اس کے کپڑے کا تھان فروخت کیا اور پھر خود مشتری کی جانب سے ثمن کا ضامن ہوگیا، یا کسی مضارب نے رب المال کا مال فروخت کر کے اس کے لیے ثمن کا ضامن ہوگیا تو ان دونوں صورتوں میں مضارب اور وکیل کے لیے مذکورہ ضمان درست اور جائز نہیں ہے، کیونکہ ضامن بن کر گویا دونوں نے کفالت قبول کی ہے اور کفالہ نام ہے اپنے اوپر مطالبہ لازم کرنے کا یعنی مکفول لہ کو کفیل سے بھی مطالبہ کرنے کا حق ہوتا ہے حالانکہ صورت مسئلہ میں جب

دونوں کفیل عاقد اور بائع ہیں تو یہ خود مکفول لہ یعنی مشتری سے مطالبہ کرنے کرنے کے حق دار ہیں اور ایک ہی شخص کا آن واحد میں مُطالِب اور مطالَب دونوں بننا درست نہیں ہے، اسی لیے فرمایا کہ صورت مسئلہ میں مذکورہ ضمان باطل ہے۔

اس سلسلے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ کفیل اور وکیل بالبیع کے پاس مالک کا جو مال ہوتا ہے وہ بطور امانت ہوتا ہے اور مالِ امانت مضمون نہیں ہوتا حالانکہ ضمان لینے کی وجہ سے ان کے پاس جو مال ہوگا وہ مضمون ہوگا تو گویا ضمان لے کر یہ دونوں شریعت کے حکم یعنی امانت کے غیر مضمون ہونے کو مضمون ہونے میں تبدیل کرنا چاہ رہے ہیں، اس لیے ان کی یہ چاہت ان کے منہ پر ماردی گئی اور ان کا ضامن ہونا ناجائز قرار دے دیا جائے گا، اس کی مثال ایسی ہے جیسے اگر کوئی شخص مودع یا مستعیر پر ضمان [illegible]، چنانچہ نہ تو مودع پر ضمان کی شرط لگانا درست ہے اور نہ ہی مستعیر [illegible] شریعت نے انہیں ضمان سے بری کردیا ہے، لہٰذا ضمان کی شرط لگانا حکم [illegible] کی وجہ سے مردود اور ممنوع ہے، اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی وکیل بالبیع اور مضارب کا ضامن بننا بھی مردود ہے کیونکہ یہاں بھی ایسا کرنے سے حکم شرع میں تغیر وتبدل کرنا لازم آرہا ہے۔

وَكَذَا رَجُلَانِ بَاعَا عَبْدًا صَفْقَةً وَاحِدَةً وَضَمِنَ أَحَدُهُمَا لِصَاحِبِهِ حِصَّتَهُ مِنَ الثَّمَنِ، لِأَنَّهُ لَوْ صَحَّ الضَّمَانُ مَعَ الشَّرِكَةِ يَصِيْرُ ضَامِنًا لِنَفْسِهِ، وَلَوْ صَحَّ فِيْ نَصِيْبِ صَاحِبِهِ خَاصَّةً يُؤَدِّيْ إِلَى قِسْمَةِ الدَّيْنِ قَبْلَ قَبْضِهِ وَلَا يَجُوْزُ ذٰلِكَ، بِخِلَافِ مَا إِذَا بَاعَا بِصَفْقَتَيْنِ، لِأَنَّهُ لَا شَرِكَةَ، أَلَا تَرٰى أَنَّ لِلْمُشْتَرِيْ أَنْ يَقْبَلَ نَصِيْبَ أَحَدِهِمَا وَيَقْبِضُ إِذَا نَقَدَ ثَمَنَ حِصَّتِهِ وَإِنْ قَبِلَ الْكُلَّ.

ترجمہ: اور ایسے ہی دو آدمیوں نے صفقۂ واحدہ کے تحت ایک غلام فروخت کیا اور ان میں سے ایک اپنے ساتھی کے لیے اس کے حصۂ ثمن کا ضامن ہوگیا، کیونکہ اگر شرکت کے ساتھ ضمان صحیح ہوگا تو وہ شخص اپنے نفس کے لیے ضامن ہوگا۔ اور اگر خاص طور سے اس کے ساتھی کے حصے میں صحیح ہوگا تو قبضہ سے پہلے دین کی تقسیم لازم آئے گی حالانکہ یہ جائز نہیں ہے۔ برخلاف اس صورت کے جب دونوں نے دو عقد کے تحت فروخت کیا ہو، کیونکہ (اس صورت میں) شرکت نہیں ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ مشتری کے لیے ان میں سے ایک حصہ قبول کرنے کا اختیار ہے اور یہ بھی اختیار ہے کہ جب اس کے حصے کا ثمن اداء کردے تو اس پر قبضہ کرلے اگرچہ اس نے پورے کی بیع قبول کی ہو۔

اللغات:

﴿صفقة﴾ ایک عقد، ایک معاملہ۔ ﴿نصیب﴾ حصہ۔ ﴿نقد﴾ ادا کردیا ہے۔

شخص واحد کا مطالب اور مطالب بننا:

یہ مسئلہ ماقبل والے ضابطے پر متفرع ہے کہ شخص واحد کا مطالب اور مطالب بننا صحیح نہیں ہے چنانچہ اگر کوئی غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک تھا اور ان میں سے ہر ایک نے ایک عقد کے تحت ایک ہی ساتھ اس غلام کو فروخت کردیا اور دونوں میں سے ایک اپنے ساتھی کے لیے اس کے حصۂ ثمن کا ضامن ہوگیا تو فرماتے ہیں کہ مذکورہ ضمان درست اور جائز نہیں ہے خواہ وہ مطلق ثمن کا ضامن ہو یا

خاص کر اپنے ساتھی کے حصے کا، کیونکہ اگر وہ مطلق ثمن کا ضامن ہوگا تو اس کے لیے اپنے نفس کا ضامن بننا لازم آئے گا وہ اس طرح کہ جب ثمن دونوں کے مابین مشترک ہے تو ظاہر ہے کہ ثمن کے ہر روپئے اور ہر حصے میں ایک دوسرے کا اشتراک اور دونوں کی شرکت ہے اور چونکہ ان میں سے ہر ایک عاقد ہونے کی وجہ سے مُطالِب ہے اب اگر کوئی شریک ضامن ہوتا ہے تو اس کا مُطالَب ہونا لازم آئے گا حالانکہ آپ کو معلوم ہے کہ آن واحد میں ایک شخص کا مطالِب اور مطالَب ہونا درست نہیں ہے اس لیے یہ صورت تو باطل ہے۔ اور اگر کوئی شریک مطلق ثمن کا ضامن نہ ہو بلکہ خاص کر شریک ساتھی کے حصہ ثمن کا ضامن ہو تو یہ بھی درست نہیں ہے، کیونکہ اس صورت میں ثمن جو مشتری کے ذمے دین ہے بٹوارے سے پہلے اس کی تقسیم لازم آرہی ہے حالانکہ قبضہ سے پہلے دین کے وصف ہونے کی وجہ سے اس کی تقسیم ناممکن ہے، اس لیے ضمان کی یہ صورت بھی باطل اور ناجائز ہے۔

بخلاف ما إذا باعا الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر صفقہ متحد نہ ہو بایں طور کہ دونوں شریک میں سے ہر ہر شریک نے علاحدہ علاحدہ اپنا حصہ فروخت کیا ہو تو اس صورت میں اگر چہ مشتری ایک ہی ہو مگر تفرق صفقہ کی وجہ سے ثمن میں دونوں کی شرکت حقق نہیں ہوگی اور جب شرکت متحقق نہیں ہوگی تو ان میں سے کسی ایک کے لیے اپنے شریک کے ثمن کا ضامن بننے سے سابقہ خرابیاں لازم نہیں آئیں گی اور ضمان درست اور جائز ہوگا۔

ألا تری الخ فرماتے ہیں کہ تفرق صفقہ کی وجہ سے اس دوسری صورت میں مشتری کو اختیار ہے چاہے تو دونوں کی بیع قبول کرلے اور چاہے تو ایک کی بیع قبول کرے اور دوسرے کی رد کردے اسی طرح اگر پورے غلام کی بیع وہ قبول کرتا ہے تو ایک کے حصے پر اسی وقت قبضہ کرنے کا مستحق ہوگا جب اس کے حصے کا ثمن اداء کردے لیکن اگر صفقہ متحد ہوتا تو اسے ان میں سے کسی بھی چیز کا اختیار نہ ملتا، لیکن مشتری کے لیے ان اختیارات کا ثبوت اس امر کی بین دلیل ہے کہ یہاں صفقہ متفرق ہے اور ضمان صحیح اور جائز ہے۔

قَالَ وَمَنْ ضَمِنَ عَنْ آخَرَ خِرَاجَهُ وَنَوَائِبَهُ وَقِسْمَتَهُ فَهُوَ جَائِزٌ، أَمَّا الْخِرَاجُ فَقَدْ ذَكَرْنَاهُ وَهُوَ يُخَالِفُ الزَّكٰوةَ، لِأَنَّهَا مُجَرَّدُ فِعْلٍ وَلِهٰذَا لَا تُؤَدّٰى بَعْدَ مَوْتِهِ مِنْ تَرِكَتِهِ إِلَّا بِوَصِيَّةٍ، وَأَمَّا النَّوَائِبُ فَإِنْ أُرِيْدَ بِهَا مَايَكُوْنُ بِحَقٍّ كَكَرْيِ النَّهْرِ الْمُشْتَرَكِ وَأَجْرِ الْحَارِسِ وَالْمُوَظَّفُ لِتَجْهِيْزِ الْجَيْشِ وَفِدَاءِ الْأَسَارٰى وَغَيْرِهَا جَازَتِ الْكَفَالَةُ بِهَا عَلَى الْإِتِّفَاقِ، وَإِنْ أُرِيْدَ بِهَا مَالَيْسَ بِحَقٍّ كَالْجِبَايَاتِ فِيْ زَمَانِنَا فَفِيْهِ اخْتِلَافُ الْمَشَائِخِ، وَمِمَّنْ يَمِيْلُ إِلَى الصِّحَّةِ الْإِمَامُ عَلِيٌّ الْبَزْدَوِيُّ، وَأَمَّا الْقِسْمَةُ فَقَدْ قِيْلَ هِيَ النَّوَائِبُ بِعَيْنِهَا أَوْ حِصَّةٌ مِنْهَا وَالرِّوَايَةُ بِأَوْ، وَقِيْلَ هِيَ النَّائِبَةُ الْمُوَظَّفَةُ الرَّاتِبَةُ، وَالْمُرَادُ بِالنَّوَائِبِ مَا يَنُوْبُهُ غَيْرَ رَاتِبٍ، وَالْحُكْمُ مَا بَيَّنَّاهُ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص دوسرے کی طرف سے اس کے خراج، اس کے نوائب اور اس کی باری کا ضامن ہوا تو یہ جائز ہے۔ رہا خراج تو ہم اسے بیان کر چکے ہیں اور خراج زکوۃ سے الگ ہے، کیونکہ زکوۃ صرف فعل ہے اسی وجہ سے بدون وصیت انسان کے مرنے کے بعد اس کے ترکہ سے زکوۃ نہیں اداء کی جاتی۔ رہے نوائب تو اگر اس سے وہ نوائب مراد ہیں جو کسی حق کی وجہ سے ہوں جیسے مشترک نہر کھودنا، چوکیداری کی تنخواہ اور وہ لوگ جو لشکر کو تیار کرنے اور قیدیوں کو چھڑانے کے لیے مقرر ہوں تو ایسے نوائب کا کفالہ

بالاتفاق جائز ہے۔ اور اگر ایسے نوائب مراد ہیں جو ناحق ہوں جیسے ہمارے زمانے میں جبایات تو اس میں حضرات مشائخ کا اختلاف ہے اور قائلین صحت میں سے علی بزدوی ہیں۔

اور رہی قسمت تو ایک قول یہ ہے کہ یہ بعینہ نوائب ہے یا نوائب کا حصہ ہے اور روایت لفظ أو کے ساتھ ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ وہ نائبہ ہے جو مقرر اور ثابت ہو۔ اور نوائب سے وہ چیز مراد ہے جو انسان کو اچانک پیش آئے اور اس کا حکم وہی ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔

اللغاتُ:

﴿خراج﴾ مفتوحہ اراضی کا ٹیکس۔ ﴿نوائب﴾ واحد نائبۃ؛ پیش آمدہ۔ مراد: غیر مستقل ٹیکس وغیرہ۔ ﴿مجرّد﴾ محض۔ ﴿کری﴾ کھودنا۔ ﴿حارس﴾ چوکیدار۔ ﴿مؤظّف﴾ لازمی اور ضروری (ٹیکس وغیرہ)۔ ﴿تجھیز﴾ تیار کرنا، سامان دینا۔ ﴿جیش﴾ لشکر۔ ﴿أساریٰ﴾ قیدی۔ ﴿جبایات﴾ ٹیکس۔ ﴿راتب﴾ مقرر اور طے شدہ۔

کسی کے خراج ٹیکس وغیرہ کا ضامن ہونا:

حل عبارت سے پہلے عبارت میں موجودان الفاظ کی تشریح دیکھ لیجئے تاکہ فہم مطالب میں آسانی ہو (۱) خراج: زمین کا محصول اور ٹیکس (۲) نوائب: یہ نائبۃ کی جمع ہے اس کا معنی ہے مصیبت کار، حادثہ، دشوار (۳) قسمت: بمعنی حصہ، باری۔

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے کے خراج یا اس کے نوائب یا اس کی باری کا ضامن ہو گیا تو یہ ضمان درست اور جائز ہے، لیکن یہ بات ذہن میں رہے کہ یہاں خراج سے خراج موظف مراد ہے اور خراج مؤظف کی صورت یہ ہے کہ حاکم وقت کسی کے کھیت وغیرہ میں اندازہ کے ذریعہ محصول اور جزیہ مقرر کر دے تو چونکہ یہ خراج بھی دین ہے اور بندوں کی جانب سے اس کا مطالبہ ہوتا ہے اس لیے اس کا کفالہ درست اور جائز ہے۔ اور خراج کا حکم زکوۃ کے مخالف ہے یعنی زکوۃ اور خراج کے حکم میں فرق ہے چنانچہ خراج کا کفالہ درست ہے، لیکن زکوۃ کا کفالہ درست نہیں ہے، کیونکہ زکوۃ فعل کا نام ہے نہ کہ دین کا۔ اور مالِ زکوۃ مضمون بھی نہیں ہوتا جب کہ کفالہ دین کا ہوتا ہے اور وہ مضمون ہوتا ہے، اسی وجہ سے اگر صاحب مال مرجائے تو وصیت کے بغیر اس کے ترکہ سے زکوۃ نہیں اداء کی جائے گی۔

وأما النوائب الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ نوائب کی دوقسمیں ہیں (۱) وہ نوائب جو بجا اور برحق ہیں جیسے اگر بیت المال خالی ہو اور بادشاہ وقت نے مسلمانوں کے فائدے کے لیے مشترکہ نہر کھودی یا اہل محلہ کی حفاظت کے لیے کوئی چوکیدار متعین کر دیا، یا کفار سے مقابلہ کے لیے لشکر اسلام کی تیاری میں لگنے والا صرفہ امام وقت تھوڑا تھوڑا عامۃ المسلمین پر مقرر کر دے یا قیدیوں کی رہائی میں جو خرچہ آئے وہ مسلمانوں پر مقرر کیا جائے یا اس کے علاوہ اور بھی کسی کام کا صرفہ ہو جس میں عامۃ المسلمین کا فائدہ ہو اور اسے مسلمانوں پر مقرر کیا جائے تو یہ نوائب برحق کہلائیں گے اور ان کا کفالہ درست ہوگا، کیونکہ امیر المؤمنین کے مقرر کرنے کیوجہ سے یہ نوائب مسلمانوں کے ذمہ واجب ہوں گے اور جو چیز ذمہ میں واجب ہو وہ دین کہلاتی ہے لہٰذا نوائب دین ہوں گے اور دین کا کفالہ درست اور جائز ہے، اس لیے نوائب کا کفالہ بھی درست اور جائز ہے۔ البتہ وہ نوائب جن میں مسلمانوں کا فائدہ نہ ہو اور حاکم وقت ظلماً انہیں

لاگو اور مقرر کردے جیسے سفر اور کمائی وغیرہ کا صرفہ جو ظلماً مقرر کیا جاتا ہے تو ان کے کفالہ کے جواز اور عدم جواز میں مشائخ کا اختلاف ہے بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ ان کا کفالہ درست نہیں ہے، کیونکہ جب شرعاً یہ مسلمانوں پر واجب نہیں ہیں تو ظاہر ہے کہ ان کا کفالہ بھی درست اور جائز نہیں ہے، لیکن علامہ علی بزدوی رحمۃ اللہ علیہ کے خیال میں ان نوائب کا کفالہ درست اور جائز ہے، کیونکہ یہ بھی بادشاہ ہی کی طرف سے مقرر کیے جاتے ہیں اور بادشاہ کی طرف سے مقرر کی جانے والی چیز اگرچہ ظلماً ہی کیوں نہ ہو، مگر پھر بھی وہ مسلمانوں کے ذمے واجب ہوتی ہے اور بادشاہِ وقت کی طرف سے اس کا مطالبہ کیا جاتا ہے اور چونکہ التزام مطالبہ ہی کا نام کفالہ ہے اس لیے اس کا کفالہ درست اور جائز ہے۔

و أما القسمة الخ فرماتے ہیں کہ جہاں تک کفالہ بالقسمت کا سوال ہے تو اس سلسلے میں کئی اقوال ہیں (۱) قسمت بعینہ نوائب ہے (۲) نوائب کا حصہ ہے، ان میں سے پہلی صورت میں قسمت اور نوائب کے درمیان واؤ عاطفہ ہوگا اور عطف تفسیری ہوگا۔ اور دوسری صورت میں اَو ہوگا (۳) قول یہ ہے کہ قسمت سے مراد وہ جزیہ اور ٹیکس ہے جو مستقل طور پر مقرر ہو اور مقررہ وقت پر اسے وصول کیا جاتا ہو اور نوائب سے وہ ٹیکس اور محصولات مراد ہیں جو ہنگامی طور پر وصول کیے جاتے ہوں جیسے اگر کوئی پل وغیرہ اچانک ٹوٹ جائے اور اس کی درستگی کے لیے جو چندہ مقرر کیا جائے وہ نائبہ کہلاتا ہے اور نائبہ کا حکم ابھی بیان کیا گیا ہے۔

وَمَنْ قَالَ لِآخَرَ لَكَ عَلَيَّ مِائَةٌ إِلَى شَهْرٍ وَقَالَ الْمُقَرُّ لَهُ هِيَ حَالَّةٌ فَالْقَوْلُ قَوْلُ الْمُدَّعِي، وَمَنْ قَالَ ضَمِنْتُ لَكَ عَنْ فُلَانٍ مِائَةً إِلَى شَهْرٍ وَقَالَ الْمُقَرُّ لَهُ هِيَ حَالَّةٌ فَالْقَوْلُ قَوْلُ الضَّامِنِ، وَوَجْهُ الْفَرْقِ أَنَّ الْمُقِرَّ أَقَرَّ بِالدَّيْنِ ثُمَّ ادَّعٰى حَقًّا لِنَفْسِهِ وَهُوَ تَاخِيرُ الْمُطَالَبَةِ إِلَى أَجَلٍ، وَفِي الْكَفَالَةِ مَا أَقَرَّ بِالدَّيْنِ لِأَنَّهُ لَادَيْنَ عَلَيْهِ فِي الصَّحِيحِ، إِنَّمَا أَقَرَّ بِمُجَرَّدِ الْمُطَالَبَةِ بَعْدَ الشَّهْرِ، وَلِأَنَّ الْأَجَلَ فِي الدُّيُوْنِ عَارِضٌ حَتّٰى لَا يَثْبُتَ إِلَّا بِشَرْطٍ فَكَانَ الْقَوْلُ قَوْلَ مَنْ أَنْكَرَ الشَّرْطَ كَمَا فِي الْخِيَارِ، أَمَّا الْأَجَلُ فِي الْكَفَالَةِ فَنَوْعٌ مِنْهَا حَتّٰى يَثْبُتَ مِنْ غَيْرِ شَرْطٍ بِأَنْ كَانَ مُؤَجَّلًا عَلَى الْأَصِيْلِ، وَالشَّافِعِيُّ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ أَلْحَقَ الثَّانِيَ بِالْأَوَّلِ، وَأَبُوْيُوْسُفَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ فِيْمَا يُرْوٰى عَنْهُ أَلْحَقَ الْأَوَّلَ بِالثَّانِي، وَالْفَرْقُ قَدْ أَوْضَحْنَاهُ.

ترجمه: اگر کسی شخص نے دوسرے سے کہا کہ تمہارے مجھ پر ایک ماہ کی ادھاری پر سو درہم باقی ہیں اور مقرلہ نے کہا کہ وہ فی الحال واجب الاداء ہیں تو مدعی کا قول معتبر ہوگا۔ اور اگر کسی نے کہا کہ میں فلاں کی طرف سے تمہارے لیے ایک ماہ کی ادھاری پر سو درہم کا ضامن ہوں لیکن مقرلہ نے کہا کہ وہ فی الحال واجب ہیں تو ضامن کا قول معتبر ہوگا۔ اور وجہ فرق یہ ہے کہ مقر نے قرض کا اقرار کرنے کے بعد اپنے لیے ایک حق کا دعویٰ کیا اور وہ (حق) مطالبہ کو ایک مدت تک مؤخر کرنا ہے۔ اور کفالہ میں مقر نے دین کا اقرار نہیں کیا ہے، کیونکہ صحیح قول کے مطابق اس پر دین نہیں ہے اور اس نے ایک ماہ بعد صرف مطالبہ کا اقرار کیا ہے۔ اور اس لیے کہ دیون میں میعاد ایک عارضی چیز ہے یہاں تک کہ شرط کے بغیر میعاد ثابت نہیں ہوتی، لہٰذا اسی شخص کا قول معتبر ہوگا جو شرط کا منکر ہو جیسے خیار میں ہے۔

رہی کفالہ میں میعاد تو وہ اس کی ایک قسم ہے حتی کہ شرط کے بغیر بھی (کفالہ میں) میعاد ثابت ہوجاتی ہے، بایں طور کہ اصیل پر دین میعادی ہو۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے ثانی کو اول کے ساتھ لاحق کیا ہے اور امام ابو یوسفؒ نے ان سے مروی روایت کے مطابق اول کو ثانی کے ساتھ لاحق کیا ہے۔ اور فرق کو ہم نے وضاحت کے ساتھ بیان کردیا ہے۔

اللغاتُ:

﴿مائة﴾ ایک سو، یک صد۔ ﴿اجل﴾ مدت، میعاد۔ ﴿دین﴾ قرضہ۔

قرضے کی فوری اور مؤجل ادائیگی میں اختلاف اور قول معتبر:

کفالہ اور ضمان سے متعلق اس عبارت میں دو مسئلے بیان کئے گئے ہیں (۱) پہلا مسئلہ یہ ہے کہ سلمان نے نعمان سے کہا کہ بھائی تمہارے مجھ پر ایک سو روپئے باقی ہیں، لیکن وہ ایک مہینہ کے ادھار پر ہیں یعنی ایک مہینہ کے بعد میں تمہیں وہ روپئے دوں گا مگر مقرلہ یعنی نعمان کہتا ہے کہ وہ سو روپئے میعادی نہیں ہیں، بلکہ علی الفور واجب الاداء ہیں لہٰذا تم ابھی مجھے دیدو تو یہاں مدعی اور مقرلہ یعنی نعمان ہی کا قول معتبر ہوگا۔

(۲) دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ زید نے بکر سے کہا کہ میں سلیم کی طرف سے تمہارے لیے سو روپئے کا کفیل ہوں لیکن ایک ماہ کی میعادی شرط کے ساتھ یعنی ایک ماہ بعد ہی تمہیں مطالبہ کا حق ہوگا۔ اور مقرلہ کہتا ہے کہ وہ کفالہ غیر میعادی ہے اور فی الحال مجھے مطالبے کا حق ہے تو یہاں مقر اور ضامن کا قول معتبر ہوگا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ ان دونوں مسئلوں میں وجہ فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں مقر نے مقرلہ کے لیے پہلے دین کا اقرار کیا اور اس کے بعد اپنے لیے ایک ماہ کی میعاد کا دعوی کیا تو اس اعتبار سے وہ میعاد کا مدعی ہوا اور مقرلہ میعاد کا منکر ہوا اور ضابطہ یہ ہے کہ اگر مدعی کے پاس بینہ نہ ہو تو یمین کے ساتھ منکر کا قول معتبر ہوتا ہے، لہٰذا صورت مسئلہ میں جو منکر ہے یعنی مقرلہ اسی کا قول معتبر ہوگا، اس کے برخلاف دوسرے مسئلے میں مقر یعنی کفیل اور ضامن نے دین کا اقرار نہیں کیا ہے، کیونکہ صحیح قول کے مطابق کفیل پر دین نہیں ہوتا بلکہ اس پر صرف مطالبہ واجب ہوتا ہے اور اس نے ایک ماہ بعد مطالبہ کا اقرار اور دعوی کیا ہے لیکن مقرلہ فی الحال اس کا دعوی کررہا ہے اور مقر اور کفیل اس کا منکر ہے، اس لیے یہاں کفیل جو منکر ہے اسی کا قول معتبر ہوگا۔

ان دونوں میں دوسرا فرق یہ ہے کہ دیون میں میعاد ایک عارضی چیز ہے یہی وجہ ہے کہ شرط کے بغیر دیون میں میعاد ثابت نہیں ہوتی اور پہلے مسئلے میں چونکہ مقر نے میعادی شرط کا دعوی کیا ہے اور مقرلہ اس کا منکر ہے، اس لیے اس حوالے سے بھی منکر یعنی مقرلہ کا قول معتبر ہوگا جیسے خیار میں ہوتا ہے کہ اگر متعاقدین میں سے کسی نے خیار شرط کا دعوی کیا اور دوسرے نے انکار کردیا تو اگر مدعی کے پاس بینہ نہ ہو تو منکر کا قول مع الیمین معتبر ہوتا ہے اسی طرح یہاں بھی یمین کے ساتھ منکر یعنی مقرلہ کا قول معتبر ہوگا۔

اس کے برخلاف جو دوسری صورت ہے یعنی کفالہ کی تو چونکہ کفالہ میں میعاد عارضی نہیں ہے بلکہ اس کی ایک نوع ہے اور کفالۂ مؤجلہ کی ذاتیات میں سے ہے اور اگر اصیل یعنی مکفول عنہ پر دین میعادی ہو تو یہ میعاد شرط کے بغیر کفیل کے حق میں بھی ثابت ہوگی، اس لیے اس صورت میں کفیل جو میعاد کا مقر ہے اسی کا قول معتبر ہوگا۔

والشافعی رحمۃ اللہ علیہ الخ فرماتے ہیں کہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے دوسرے مسئلے کو پہلے مسئلے کے ساتھ لاحق کیا ہے یعنی جس طرح پہلے مسئلے میں مقرلہ کا قول معتبر ہے اسی طرح ان کے یہاں دوسرے مسئلے میں بھی مقرلہ ہی کا قول معتبر ہوگا۔ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے پہلے مسئلے کو دوسرے مسئلے کے ساتھ لاحق کرکے دونوں جگہ مقر اور معترف کا قول معتبر اور مقبول مانا ہے۔

لیکن ہدایہ کے عربی شارحین مثلاً صاحب بنایہ، صاحب عنایہ اور صاحب کفایہ وغیرہ کے بیان کے مطابق یہاں عبارت میں کچھ خلط ملط کردیا گیا ہے اور امام شافعی اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے اقوال کو بیان کرنے میں شاید کاتب سے سہو ہوگیا ہے، ورنہ صحیح یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اول کو ثانی کے ساتھ لاحق کیا ہے اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے ثانی کو اول کے ساتھ لاحق کیا ہے (بنایہ ۷/۶۰۳/ **وهكذا في العناية والكفاية**) لیکن دونوں میں فرق اور وجہ فرق کو وضاحت کے ساتھ ماقبل میں بیان کردیا گیا ہے۔ اس لیے ایک دوسرے کے ساتھ لاحق کرنا درست نہیں ہے۔

قَالَ وَمَنِ اشْتَرٰی جَارِيَةً فَكَفَّلَ لَهُ رَجُلٌ بِالدَّرْكِ فَاسْتُحِقَّتْ لَمْ يَأْخُذِ الْكَفِيْلَ حَتّٰى يُقْضٰى لَهُ بِالثَّمَنِ عَلَى الْبَائِعِ، لِأَنَّ بِمُجَرَّدِ الْإِسْتِحْقَاقِ لَايَنْتَقِضُ الْبَيْعُ عَلٰى ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ مَالَمْ يُقْضَ لَهُ بِالثَّمَنِ عَلَى الْبَائِعِ فَلَمْ يَجِبْ لَهُ عَلَى الْأَصِيْلِ رَدُّ الثَّمَنِ فَلَا يَجِبُ عَلَى الْكَفِيْلِ، بِخِلَافِ الْقَضَاءِ بِالْحُرِّيَةِ، لِأَنَّ الْبَيْعَ يَبْطُلُ بِهَا لِعَدَمِ الْمَحَلِيَّةِ فَيَرْجِعُ عَلَى الْبَائِعِ وَالْكَفِيْلِ، وَعَنْ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَہُ اللّٰہُ أَنَّهُ يَبْطُلُ الْبَيْعُ بِالْإِسْتِحْقَاقِ فَعَلٰى قِيَاسِ قَوْلِهِ يَرْجِعُ بِمُجَرَّدِ الْإِسْتِحْقَاقِ، وَمَوْضُوْعُهُ أَوَائِلُ الزِّيَادَاتِ فِيْ تَرْتِيْبِ الْأَصِيْلِ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے کوئی باندی خریدی پھر ایک شخص مشتری کے لیے کفیل بالدرک ہوگیا اور وہ باندی مستحق نکل گئی تو مشتری کفیل سے نہیں لے سکتا یہاں تک کہ اس کے لیے بائع پر ثمن کا فیصلہ نہ کردیا جائے، کیونکہ ظاہر الروایہ کے مطابق محض استحقاق سے بیع نہیں ٹوٹتی جب تک کہ مشتری کے لیے بائع پر ثمن کا فیصلہ نہ کردیا جائے، لہٰذا جب اصیل (بائع) پر ثمن واپس کرنا واجب نہیں ہے تو کفیل پر بھی اس کا وجوب نہیں ہوگا۔ برخلاف آزادی کے فیصلے کے، کیونکہ محلیت معدوم ہونے کی وجہ سے قضاء بالحریت سے بیع باطل ہوجاتی ہے، لہٰذا مشتری بائع اور کفیل دونوں پر رجوع کریگا۔

اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ استحقاق کی وجہ سے بیع باطل ہوجاتی ہے تو ان کے قول پر قیاس کرتے ہوئے محض استحقاق سے مشتری رجوع کرے گا۔ اور یہ مسئلہ زیادات کے اوائل میں اصلی ترتیب کے ساتھ مذکور ہے۔

اللغات:

﴿جارية﴾ باندی، لونڈی۔ ﴿مجرّد﴾ محض، صرف، خالی۔ ﴿لاينتقض﴾ نہیں ٹوٹے گی۔ ﴿حرّية﴾ آزادی۔

کفیل بالدرک سے مبیع مستحق کا مطالبہ کب کیا جائے گا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کوئی باندی خریدی اور ایک آدمی نے کہا کہ تم بے فکر ہوکر اسے لے لو، اگر کوئی اس کا مستحق

نکلتا ہے تو میں تمہارے ثمن کا ضامن اور کفیل ہوں، چنانچہ کفیل بالدرک کے کہنے پر مشتری نے وہ باندی خرید لی اور بائع کو ثمن دے کر اس پر قبضہ کرلیا، اس کے بعد وہ باندی دوسرے کی مستحق نکل آئی اور اس نے استحقاق کا دعوی کر کے اس باندی کو مشتری سے لے لیا، تو اب مشتری کیا کرے گا؟ فرماتے ہیں کہ مشتری کے لیے اب حکم یہ ہے کہ جب تک قاضی بائع پر اس کا ثمن واپس کرنے کا فیصلہ نہ کردے اس وقت تک مشتری کو کفیل بالدرک سے مطالبۂ ثمن کا حق نہیں ہوگا، کیونکہ ظاہر الروایہ کے مطابق محض استحقاق مبیع سے بیع نہیں ختم ہوتی، بلکہ استحقاقِ مبیع کے بعد جب قاضی بائع کو مشتری کا ثمن واپس کرنے کے حکم دے گا تب بیع ٹوٹے گی، لہٰذا جب قضاء علی البائع سے پہلے اصیل یعنی بائع پر ثمن واپس کرنا واجب نہیں ہے تو اس کے کفیل پر بھی مشتری کو ثمن واپس کرنا واجب نہیں ہوگا۔

اس کے برخلاف اگر وہ باندی اپنے مولیٰ کی طرف سے آزاد کردی جائے یا خود باندی اپنی آزادی کا دعویٰ کر کے اسے بینہ سے ثابت کردے اور قاضی اس کی حریت اور آزادی کا فیصلہ کردے تو اس صورت میں محض باندی کی حریت ہی سے مشتری کے لیے کفیل اور اصیل (بائع) دونوں سے رجوع بالثمن کا حق ہوگا اور قاضی کی طرف سے بائع پر ردِ ثمن کا فیصلہ نافذ کرنے کا انتظار نہیں کیا جائے گا، اس لیے کہ قضاء بالحریت اور قضاء بالاستحقاق میں فرق ہے چنانچہ استحقاق والی صورت میں محض استحقاق سے بیع باطل اور فسخ نہیں ہوتی جب کہ حریت اور آزادی والی صورت میں صرف قضاء بالحریت سے ہی بیع باطل ہوجاتی ہے، کیونکہ آزادی کے بعد باندی محل بیع نہیں رہتی، اس لیے اس صورت میں تو صرف حریت سے ہی مشتری کو کفیل اور بائع سے ثمن واپس لینے کا حق حاصل ہوگا، لیکن استحقاق والی صورت میں چونکہ صرف استحقاق سے بیع فسخ نہیں ہوتی، بلکہ استحقاق کے بعد بائع پر رد بالثمن کا فیصلہ کرنے سے بیع ختم ہوتی ہے، اس لیے کہ اس صورت میں مشتری کو مذکورہ فیصلہ تک رجوع کے متعلق سوچنا اور صبر کرنا پڑے گا۔

وعند أبی یوسف الخ فرماتے ہیں کہ امالی میں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے ایک روایت یہ مروی ہے کہ استحقاق والی صورت میں بھی محض استحقاق سے بیع باطل ہوجاتی ہے، اس لیے ان کی اس روایت کے پیش نظر اس صورت میں بھی صرف استحقاق سے مشتری کو بائع اور کفیل سے رجوع بالثمن کا حق حاصل ہوگا اور بائع پر قضاء برد الثمن کا حکم آنے تک اسے انتظار کرنا ہوگا۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ یہ روایت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی ترتیب دی ہوئی زیادات کی کتاب کے اوائل میں مذکور ہے۔

وَمَنِ اشْتَرٰی عَبْدًا فَضَمِنَ لَهٗ رَجُلٌ بِالْعُهْدَةِ فَالضَّمَانُ بَاطِلٌ، لِأَنَّ هٰذِهِ اللَّفْظَةَ مُشْتَبِهَةٌ قَدْ تَقَعُ عَلَى الصَّكِّ الْقَدِيْمِ وَهُوَ مِلْكُ الْبَائِعِ فَلَايَصِحُّ ضَمَانُهٗ وَتَقَعُ عَلَى الْعَقْدِ وَعَلٰى حُقُوْقِهٖ وَعَلَى الدَّرْكِ وَعَلَى الْخِيَارِ، وَلِكُلِّ ذَالِكَ وَجْهٌ فَتَعَذَّرَ الْعَمَلُ بِهَا، بِخِلَافِ الدَّرْكِ، لِأَنَّهُ اسْتُعْمِلَ فِيْ ضَمَانِ الْاِسْتِحْقَاقِ عُرْفًا، وَلَوْضَمِنَ الْخَلَاصَ، لَايَصِحُّ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رحمۃ اللہ علیہ، لِأَنَّهٗ عِبَارَةٌ عَنْ تَخْلِيْصِ الْمَبِيْعِ وَتَسْلِيْمِهٖ لَامُحَالَةَ وَهُوَ غَيْرُ قَادِرٍ عَلَيْهِ، وَعِنْدَهُمَا هُوَ بِمَنْزِلَةِ الدَّرْكِ وَهُوَ تَسْلِيْمُ الْمَبِيْعِ أَوْ قِيْمَتِهٖ فَيَصِحُّ.

ترجمه: اگر کسی شخص نے کوئی غلام خریدا پھر ایک آدمی اس کے لیے عہدہ کا ضامن ہوگیا تو یہ ضمان باطل ہے، اس لیے کہ یہ لفظ مشتبہ ہے کبھی تو پرانے دستاویز پر بولا جاتا ہے جب کہ وہ بائع کی ملکیت ہے، اس لیے اس کا ضمان صحیح نہیں ہے، اور کبھی یہ لفظ عقد پر

اور اس کے حقوق پر، درک پر اور خیار پر بولا جاتا ہے۔ اور ہر ایک کے لیے دلیل موجود ہے لہٰذا اس پر عمل کرنا متعذر رہے۔ برخلاف لفظ درک کے، کیونکہ یہ لفظ عرف عام میں ضمان استحقاق میں مستعمل ہے۔

اور اگر کوئی خلاص کا ضامن ہوا تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں یہ ضمان بھی صحیح نہیں ہے، کیونکہ یہ یقینی طور پر مبیع کو خالص کر کے سپرد کرنے کا نام ہے حالانکہ کفیل اس پر قادر نہیں ہے۔ اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں لفظ خلاص درک کے درجے میں ہے اور وہ مبیع یا اس کی قیمت کو سپرد کرنا ہے، اس لیے ضمان صحیح ہے۔

اللغاتُ:

﴿عهده﴾ ذمہ داری، منصب وغیرہ۔ ﴿صك﴾ قبالۂ مال، ہنڈی، چیک۔ ﴿تعذّر﴾ مشکل ہوا۔ ﴿خلاص﴾ خالص ہونا، چھٹکارا پانا وغیرہ۔ ﴿تخليص﴾ علیحدہ کرنا۔ ﴿تسليم﴾ سپرد کرنا۔ ﴿لامحالة﴾ ناگزیر طور پر۔

ضمان عہدہ کا بطلان:

ضمان کی کل تین قسمیں ہیں اور اس عبارت میں ضمان کی انھی تینوں قسموں کو بیان کیا گیا ہے (۱) ضمانِ عہدہ (۲) ضمان درک (۳) ضمان خلاص۔ ان تینوں میں ضمان عہدہ باتفاق ائمہ وفقہاء باطل ہے، ضمان درک بالاتفاق جائز ہے اور ضمان خلاص مختلف فیہ ہے ضمانِ عہدہ کی صورت یہ ہوتی ہے کہ اگر مثلاً کسی آدمی نے کوئی غلام خریدا اور ایک دوسرے آدمی نے مشتری سے کہا کہ میں تمہارے لیے عہدے کا ضامن ہوں تو یہ صورت باطل ہے اور اس کے بطلان کی وجہ یہ ہے کہ لفظ عہدہ کئی معنوں میں مستعمل ہے اور ہر ہر معنی کی مستقل دلیل ہے، لہٰذا جب تک کفیل اور ضامن کے بیان سے اس کی مکمل وضاحت نہیں ہوگی اس وقت تک اس لفظ سے ضمان اور کفالہ منعقد نہیں ہوگا۔

صاحب کتاب نے بطور مثال عہدہ کے تین معانی بیان کیے ہیں (۱) قدیم دستاویز پر اس کا اطلاق ہوتا ہے اور اس اطلاق کی دلیل یہ ہے کہ جس طرح کتاب العہد ایک وثیقہ ہے اسی طرح صک قدیم بھی ایک وثیقہ ہے اور اسی مناسبت سے لفظ عہدہ سے صک قدیم مراد ہوتا ہے۔ اور اس معنی میں اس وجہ سے اس کا ضمان ناجائز اور باطل ہے کہ صک قدیم بائع ہی کی ملکیت ہوتی ہے اور بائع کی ملکیت اس پر مضمون نہیں ہوتی لہٰذا جب یہ چیز خود اصیل پر مضمون نہیں ہے تو بھلا اس کے کفیل پر کس طرح مضمون ہوگی؟ اور غیر مضمون چیز کا ضمان اور کفالہ صحیح نہیں ہے، اس لیے لفظ عہدہ کو اس معنی میں استعمال کر کے اس کا ضامن بننا بھی صحیح نہیں ہے۔ (۲) یہ لفظ کبھی عقد پر بولا جاتا ہے اور اس کی علت یہ بیان کی جاتی ہے کہ لفظ عہدہ عہد سے ماخوذ ہے اور عہد اور عقد دونوں ایک ہی ہیں (۳) حقوق عقد پر بھی لفظ عہدہ کا اطلاق ہوتا ہے، کیونکہ حقوقِ عقد عقد کے ثمرات ہوتے ہیں اور چونکہ اصیل یعنی عقد پر اس کا اطلاق درست ہے لہٰذا حقوق عقد پر بھی اس کا اطلاق درست ہوگا، اسی طرح خیار شرط پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے چنانچہ حدیث پاک میں بھی لفظ عہدہ کو اسی معنی میں استعمال کیا گیا ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے **عهدة الرقيق ثلاثة أيام** کے غلام کا خیار شرط تین دن ہے، دیکھئے یہاں لفظ عہدہ سے خیار شرط ہی مراد ہے۔ الحاصل یہ لفظ کئی معنوں میں مستعمل ہے اور چونکہ اسے ہر ہر معنی میں استعمال کرنا جائز ہے، اس لیے اس کی مراد مجہول ہونے کی وجہ سے کفیل کی جانب سے وضاحت اور بیان کے بغیر اس کا کفالہ ہی درست نہیں ہے۔

اس کے برخلاف ضمان بالدرک کا مسئلہ ہے تو وہ درست اور جائز ہے، کیونکہ لفظ درک اگرچہ متعدد معانی پر بولا جاتا ہے، لیکن عرف عام میں وہ ضمانِ استحقاق میں مستعمل ہے اور اس سے یہی معنی مراد ہے کہ اگر مبیع مستحق نکل گئی تو کفیل مشتری کے لیے ثمن کا ضامن ہوگا لہٰذا جب عرف عام میں اس کا مصداق متعین ہے تو اس پر عمل کرنا ممکن ہے، اس لیے اس لفظ سے ضمان اور کفالہ درست اور جائز ہے۔

(۳) ولو ضمن الخ یہاں سے ضمان کی تیسری قسم کا بیان ہے جو امام صاحبؒ اور حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے مابین مختلف فیہ ہے، یہ ضمان ضمانِ خلاص کہلاتا ہے اور اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ضامن اور کفیل مشتری سے یوں کہے کہ میں تمہارے لے مبیع کو استحقاق وغیرہ سے خالص کر کے سپرد کرنے کا ضامن ہوں۔ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں یہ ضمان جائز نہیں ہے، کیونکہ کفیل جس چیز کا ضامن ہو رہا ہے یعنی مبیع کو خالص کر کے سپرد کرنے کا وہ اس پر قادر نہیں ہے، اس لیے کہ ہوسکتا ہے کہ مبیع کسی کی مستحق نکل جائے اور وہ شخص دعویٰ کر کے اسے لے لے، ظاہر ہے کہ اس صورت میں کفیل ماضمن پر قادر نہیں ہوگا اور اس چیز کا ضمان درست نہیں ہے جس کو سپرد کرنا کفیل کے بس میں نہ ہو، اس لیے یہ ضمان باطل ہے۔

البتہ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں یہ ضمان درست اور جائز ہے، کیونکہ وہ حضرات اسے ضمان درک کے مرتبے میں مانتے ہیں اور ضمان درک جائز ہے، لہٰذا یہ بھی جائز ہوگا۔ اور ان حضرات کے یہاں اس کی تقریر یوں ہوگی گویا کفیل یہ کہہ رہا ہے کہ اگر میں خالص کر کے مبیع سپرد کرنے پر قادر ہوا تو سپرد کردوں گا اور اگر ایسا نہ کرسکا تو میں اس کے ثمن کا ضامن ہوں اور اس طرح کا ضمان درست اور جائز ہے، لہٰذا یہ ضمان بھی درست اور جائز ہوگا۔

بَابُ كَفَالَةِ الرَّجُلَيْنِ

یہ باب دو آدمیوں کی کفالت کے بیان میں ہے

صاحب ہدایہ نے اس سے پہلے شخص واحد کی کفالت کے احکام ومسائل کو بیان کیا ہے اور اب یہاں سے دوگوں کی کفالت کے مسائل بیان کریں گے اور واحد چونکہ مفرد ہوتا ہے اور اثنین مرکب اور مفرد مرکب سے مقدم تو ہوتا ہے ہی ہے، اسی لیے کفالة الرجل کے بعد کفالة الرجلین کو بیان کررہے۔ (بنایہ ۷/۶۰۷)

وَإِذَا كَانَ الدَّيْنُ عَلَى اثْنَيْنِ وَكُلُّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا كَفِيْلٌ عَنْ صَاحِبِهِ كَمَا إِذَا اشْتَرَيَا عَبْدًا بِأَلْفِ دِرْهَمٍ وَكَفَّلَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَنْ صَاحِبِهِ فَمَا أَدّٰى أَحَدُهُمَا لَمْ يَرْجِعْ عَلٰى شَرِيْكِهِ حَتّٰى يَزِيْدَ مَا يُؤَدِّيْهِ عَلَى النِّصْفِ فَيَرْجِعُ بِالزِّيَادَةِ، لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا فِي النِّصْفِ أَصِيْلٌ وَفِي النِّصْفِ الْآخَرِ كَفِيْلٌ وَلَا مُعَارَضَةَ بَيْنَ مَا عَلَيْهِ بِحَقِّ الْإِصَالَةِ وَبِحَقِّ الْكَفَالَةِ، لِأَنَّ الْأَوَّلَ دَيْنٌ وَالثَّانِي مُطَالَبَةٌ، ثُمَّ هُوَ تَابِعٌ لِلْأَوَّلِ فَيَقَعُ عَنِ الْأَوَّلِ، وَفِي الزِّيَادَةِ لَامُعَارَضَةَ فَيَقَعُ عَنِ الْكَفَالَةِ، وَلِأَنَّهُ لَوْ وَقَعَ فِي النِّصْفِ عَنْ صَاحِبِهِ فَيَرْجِعُ عَلَيْهِ فَلِصَاحِبِهِ أَنْ يَرْجِعَ، لِأَنَّ اَدَاءَ نَائِبِهِ كَأَدَائِهِ فَيُؤَدِّي إِلَى الدَّوْرِ.

ترجمہ: اگر قرضہ دو آدمیوں پر ہو اور ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کی طرف سے کفیل ہو مثلا دو لوگوں نے ایک ہزار درہم کے عوض ایک غلام خریدا اور ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کی طرف سے کفیل ہوگیا تو ان میں سے ایک جو بھی اداء کرے گا وہ اپنے ساتھی سے واپس نہیں لے گا حتی کہ اداء کردہ مقدار نصف سے بڑھ جائے تو وہ زیادتی کو واپس لے گا، کیونکہ ان میں سے ہر ایک نصف میں اصیل ہے اور نصف آخر میں کفیل ہے اور اس نصف میں جو ایک پر بحق اصالت ہے اور اس نصف میں جو اس پر بحق کفالت ہے کوئی معارضہ نہیں ہے، کیونکہ پہلا نصف دین ہے اور دوسرا مطالبہ ہے پھر دوسرا پہلے کے تابع ہے، اس لیے اداء کردہ رقم پہلے کی طرف سے واقع ہوگی۔ اور نصف سے زائد میں بھی کوئی معارضہ نہیں ہے، اس لیے وہ کفالہ سے واقع ہوگا۔ اور اس لیے بھی کہ اگر نصف میں اس کے ساتھی کی طرف سے واقع ہوا اور ساتھی نے اس سے واپس لے لیا تو دوسرے ساتھی کے لیے بھی واپسی کا حق حاصل ہوگا، کیونکہ نائب کا اداء کرنا خود اس کے اداء کرنے کی طرح ہے لہٰذا یہ مفضی الی الدور ہوگا۔

اللغاتُ:

﴿إصالة﴾ اُصلی ہونا، اَصیل ہونا۔ ﴿دور﴾ لوٹ کر آنا۔

آپس میں ایک دوسرے کے کفیل آدمیوں کا معاملہ:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر دولوگوں پر دین ہو بایں طور کہ دو آدمیوں نے مل کر مشترکہ طور پر ایک ہزار دراہم کے عوض کوئی غلام خریدا تو ثمن ان دونوں پر دین ہوگا، اب اگر غلام خریدکران میں سے ہرایک اپنے ساتھی کے لیے کفیل ہوگیا تو ان میں سے جو بھی اپنے ساتھی کی طرف سے اس کے قرض خواہ مثلا بائع کو کچھ رقم دے گا تو اسے اپنے ساتھی سے وہ رقم واپس لینے کا حق نہیں ہوگا، ہاں اگر کسی ساتھی کی طرف سے اداء کردہ رقم نصف یعنی پانچ سو سے زائد ہوجائے تو اداء کرنے والے ساتھی کو زائد رقم واپس لینے کا اختیار ہوگا، کیونکہ شریکین میں سے ہرایک نصف یعنی پانچ سو میں کفیل ہے اور پانچ سو میں اصیل ہے، بالفاظ دیگران میں سے ہرایک پر پانچ سو دراہم بحق اصالت واجب ہیں اور پانچ سو دراہم بحقِ کفالت واجب ہیں اور بحق اصالت اور بحق کفالت واجب شدہ دراہم میں کوئی منافات اور تناقض نہیں ہے، کیونکہ جو دراہم بحق اصالت واجب ہیں وہ اقویٰ ہیں اس لیے کہ وہ دین ہیں اور ان کے مقابلے میں جو دراہم بحقِ کفالت واجب ہیں وہ اضعف ہیں، اس لیے کہ کفالہ کی وجہ سے ان دراہم میں صرف پر مطالبہ واجب ہے نہ کہ قرضہ اس لیے یہ اضعف ہیں اور یہ بات طے شدہ ہے کہ اقویٰ اور اضعف میں کوئی منافات نہیں ہے۔

یا اسے یوں کہیے کہ جو دراہم بحق اصالت واجب ہیں وہ دین ہونے کی وجہ سے متبوع ہیں اور جو دراہم بحق کفالت واجب ہیں وہ مطالبۂ دین کی وجہ سے تابع ہیں اور متبوع تابع سے اقویٰ ہوتا ہے، اس لیے بھی بحق اصالت واجب شدہ دراہم بحقِ کفالت واجب شدہ دراہم سے اقویٰ ہوں گے، اب اگر شریکین میں سے کوئی اپنے ساتھی کی طرف سے دراہم اداء کرتا ہے تو ان اداء کردہ دراہم کو بحق اصالت یعنی دین کی طرف پھیرا جائے گا، لہٰذا قرضہ کی مقدار میں تو اسے واپس لینے کا حق نہیں ہوگا، لیکن جب اس کی اداء کردہ رقم دین کی مقدار یعنی پانچ سو سے تجاوز کر جائے تو وہ بحق کفالت میں شمار ہوگی اور چونکہ کفیل کو مکفول عنہ سے اداء کردہ رقم واپس لینے کا اختیار ہوتا ہے، اس لیے مقدار دین سے زائد رقم وہ اپنے شریک سے واپس لینے کا مستحق ہوگا۔

و لأنه لو وقع الخ یہاں سے صورت مسئلہ کی دوسری دلیل بیان کی گئی ہے جس کا حاصل ہے اگر دوسرے شریک کی طرف سے نصف اداء کرنے کی وجہ سے مؤدِی کو اس سے رجوع کا اختیار دیا جائے گا تو اس سے تسلسل لازم آئے گا اور تسلسل باطل ہے لہٰذا رجوع کا اختیار دینا بھی باطل ہوگا۔ اور صورت مسئلہ میں اس طرح تسلسل لازم آرہا ہے کہ مودی اگر شریک ثانی سے یہ کہے گا کہ میں نے نصف دین کفیل ہونے کی وجہ سے اداء کیا ہے اس لیے تم وہ رقم مجھے واپس کردو چنانچہ وہ واپس کردے، پھر شریک ثانی اس سے کہے کہ تم دین اداء کرنے میں میرے نائب تھے لہٰذا تمہارا اداء کرنا حقیقت میں میرا اداء کرنا ہے اور اگر شریک ثانی شریک اول کی طرف سے مال کفالہ اداء کرتا تو ظاہر ہے کہ اسے واپس لینے کا حق ہوتا اس لیے صورت مسئلہ میں بھی وہ شریک اول سے وہ مال واپس لے لے گا جو اس نے اسے دیا تھا، لیکن چونکہ شریک ثانی بھی شریک اول کا نائب ہے، کیونکہ نصف میں وہ کفیل ہے، لہٰذا وہ بھی شریک ثانی جیسی تقریر کرکے دوبارہ اس سے وہ رقم وصول کرلے گا اور پھر شریک ثانی پہلے جیسی تقریر کرے گا اور سہ بارہ وصول کرے گا یہاں تک کہ یہ

سلسلہ اسی طرح چلتا رہے گا۔ اور یہ تسلسل کو مستلزم ہوگا اور تسلسل باطل ہے، اس لیے نصف اداء کرنے کی صورت میں رجوع کا اختیار بھی باطل ہے۔ اور نصف سے زائد میں چونکہ یہ خرابی لازم نہیں آتی اس لیے زائد کو وصول کرنے اور واپس لینے کا حق ہوگا۔

وَإِذَا كَفَلَ رَجُلَانِ عَنْ رَجُلٍ بِمَالٍ عَلٰى أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا كَفِيْلٌ عَنْ صَاحِبِهٖ فَكُلُّ شَيْءٍ أَدَّاهُ أَحَدُهُمَا رَجَعَ عَلٰى صَاحِبِهٖ بِنِصْفِهٖ قَلِيْلًا كَانَ أَوْ كَثِيْرًا، وَمَعْنَى الْمَسْأَلَةِ فِي الصَّحِيْحِ أَنْ يَكُوْنَ الْكَفَالَةُ بِالْكُلِّ عَنِ الْأَصِيْلِ وَبِالْكُلِّ عَنِ الشَّرِيْكِ، وَالْمُطَالَبَةُ مُتَعَدِّدَةٌ فَيَجْتَمِعُ الْكَفَالَتَانِ عَلٰى مَا مَرَّ، وَ مُوْجَبُهَا اِلْتِزَامُ الْمُطَالَبَةِ فَتَصِحُّ الْكَفَالَةُ عَنِ الْكَفِيْلِ كَمَا تَصِحُّ الْكَفَالَةُ عَنِ الْأَصِيْلِ وَكَمَا تَصِحُّ الْحَوَالَةُ مِنَ الْمُحْتَالِ عَلَيْهِ، وَإِذَا عُرِفَ هٰذَا فَمَا أَدَّاهُ أَحَدُهُمَا وَقَعَ شَائِعًا عَنْهُمَا إِذِ الْكُلُّ كَفَالَةٌ فَلَا تَرْجِيْحَ لِلْبَعْضِ عَلَى الْبَعْضِ، بِخِلَافِ مَا تَقَدَّمَ فَيَرْجِعُ عَلٰى شَرِيْكِهٖ بِنِصْفِهٖ، وَلَا يُؤَدِّيْ إِلَى الدَّوْرِ، لِأَنَّ قَضِيَّتَهُ الْاِسْتِوَاءُ وَقَدْ حَصَلَ بِرُجُوْعِ أَحَدِهِمَا بِنِصْفِ مَا أَدّٰى فَلَا يَنْقُضُ بِرُجُوْعِ الْآخَرِ عَلَيْهِ، بِخِلَافِ مَا تَقَدَّمَ، ثُمَّ يَرْجِعَانِ عَلَى الْأَصِيْلِ لِأَنَّهُمَا أَدَّيَا عَنْهُ أَحَدُهُمَا بِنَفْسِهٖ وَالْآخَرُ بِنَائِبِهٖ، وَإِنْ شَاءَ رَجَعَ بِالْجَمِيْعِ عَلَى الْمَكْفُوْلِ عَنْهُ، لِأَنَّهُ كَفَلَ بِجَمِيْعِ الْمَالِ عَنْهُ بِأَمْرِهٖ.

ترجمہ: اور جب دو آدمی کسی شخص کی طرف سے اس شرط پر مال کے لیے کفیل ہوئے کہ ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کی طرف سے بھی کفیل ہے، تو ہر وہ مقدار جو ان میں سے کوئی اپنے ساتھی کی طرف سے اداء کرے گا اس کا نصف اپنے ساتھی سے واپس لے گا، خواہ وہ قلیل ہو یا کثیر ہو۔ اور قول صحیح کے مطابق مسئلے کا مطلب یہ ہے کہ پورے مال کا کفالہ اصیل کی طرف سے ہو اور پورے کا کفالہ شریک کی طرف سے بھی ہو۔ اور مطالبہ متعدد ہے لہٰذا دونوں کفالے جمع ہو جائیں گے جیسا کہ گذر چکا ہے اور کفالہ کا موجب مطالبہ کو لازم کرنا ہے لہٰذا کفیل کی جانب سے مطالبہ صحیح ہوگا جیسا کہ اصیل کی جانب سے صحیح ہوگا اور جیسے محتال علیہ کی طرف سے حوالہ صحیح ہے۔ جب یہ معلوم ہو گیا تو ان میں سے جو دونوں نے اداء کیا ہے وہ دونوں کی طرف سے مشترکہ طور پر اداء ہوگا، کیونکہ کفالہ پورے کا ہے اس لیے بعض کو بعض پر ترجیح نہیں ہوگی۔ برخلاف اس صورت کے جو گذر چکی لہٰذا مودی اپنے شریک سے نصف واپس لے گا اور یہ مفضی الی الدور بھی نہیں ہوگا، کیوں کہ اس کا مقتضا برابری ہے اور یہ برابری ایک شریک کے اداء کردہ میں سے نصف واپس لینے سے حاصل ہوگئی، لہٰذا دوسرے کے اس پر رجوع کرنے سے برابری ختم نہیں ہوگی۔ برخلاف مسئلہ سابقہ کے پھر دونوں کفیل اصیل سے واپس لیں گے، کیونکہ انہوں نے اصیل کی طرف سے اداء کیا ہے چنانچہ ایک نے تو بذات خود اداء کیا ہے اور دوسرے نے اپنے نائب کے ذریعے اداء کیا ہے۔ اور اگر مودّی چاہے تو اداء کیے ہوئے پورے مال کو مکفول عنہ سے واپس لے لے، کیونکہ اس نے مکفول عنہ ہی کے حکم سے پورے مال کی کفالت کی ہے۔

اللغات:

﴿کفّل﴾ کفالت قبول کی۔ ﴿موجب﴾ نتیجہ، تقاضا، اثر۔ ﴿محتال علیہ﴾ جس پر قرض کی ادائیگی کی ذمہ داری ڈالی

جائے۔ ﴿شائع﴾ پھیلا ہوا۔ ﴿قضیّة﴾ تقاضا، مقتضی۔ ﴿استواء﴾ برابری۔ ﴿لاینقض﴾ نہیں ٹوٹے گا۔ ﴿مکفول عنه﴾ جس کی کفالت کی ذمہ داری قبول کی گئی ہو۔

کسی تیسرے آدمیوں کے کفیل بننے والے دو آدمیوں کا معاملہ:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ دو شخص کسی ایک آدمی کی طرف سے اس شرط پر اس کے پورے دین کے کفیل ہوئے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کی طرف سے بھی کفیل ہے اب دونوں کفیل میں سے جو بھی مکفول عنہ کی طرف سے کچھ مال ادا کرے گا وہ اس کا نصف اپنے ساتھی سے واپس لینے کا مستحق اور مجاز ہوگا خواہ اس نے کم ادا کیا ہو یا زیادہ بہر صورت اسے اپنے ساتھی سے نصف واپس لینے کا حق ہوگا۔

صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ اس مسئلے کا صحیح مطلب یہ ہے کہ کفیلوں میں سے ہر ایک نے مکفول عنہ کی طرف سے بھی پورے مال کی کفالت کی ہے اور خود اپنے ساتھی کفیل کی طرف سے بھی پورے مال کی کفالت قبول کی ہے اور مطالبہ بھی متعدد ہے بایں معنی کہ دونوں نے ایک تو مکفول لہ کے لیے مطالبہ کا التزام کیا ہے اور دوسرے اپنے ساتھی کفیل کے لیے مطالبہ کا التزام کیا ہے، اس لیے یہاں ہر ایک کفیل کے حق میں دو دو کفالہ جمع ہو گئے (۱) **کفالہ عن الأصیل** (۲) **کفالہ عن الکفیل** اور چونکہ کفالہ کا موجب اپنے اوپر مطالبہ کو لازم کرنا ہے لہٰذا کفیل کے لیے جس طرح اصیل کا کفالہ درست ہے ایسے ہی اپنے ساتھی کفیل کا بھی کفالہ درست اور جائز ہے اور جب یہ دونوں کفالے درست ہیں اور دونوں جگہ پورے مال کا کفالہ ہے تو ظاہر ہے کہ ایک کفیل جو بھی ادا کرے گا وہ مشترکہ طور پر دونوں کی طرف سے واقع ہوگا یعنی اس میں سے نصف کو **کفالہ عن الأصیل** کی وجہ سے ادا مانا جائے گا اور دوسرا نصف **کفالہ عن الکفیل** کی وجہ سے ادا شمار ہوگا۔ کیونکہ صورت مسئلہ میں کل کا کفالہ ہے، لہٰذا **کفالہ عن الاصیل** والا بھی بحق کفالہ واجب ہے اور **کفالہ عن الکفیل** والا بھی بحق کفالہ واجب ہے، اس کے برخلاف ماقبل والے والے مسئلے میں چونکہ نصف بحق اصالت اور دین کی وجہ سے واجب ہے، اس لیے وہاں رجوع کا اختیار دینے میں دور اور تسلسل لازم آئے گا مگر جو یہاں صورت حال ہے وہ اس کے برعکس ہے، کیونکہ یہاں کل کا کل بحق کفالہ واجب ہے اس لیے ادا کردہ رقم میں سے کسی حق کو کسی حق پر ترجیح نہیں ہوگی اور ایک کفیل کا ادا کیا ہوا مال دونوں کفیلوں کی طرف سے ادا شمار ہوگا نصف مودی کی طرف سے اور نصف اس کے ساتھی کفیل کی طرف سے اور ظاہر ہے کہ جب مودی نے اپنے ساتھی کی طرف سے بھی مال ادا کیا ہے تو اسے اس کے حصے میں آنے والا مال اس سے واپس لینے کا اختیار ہوگا کیونکہ پورے مال کا کفالہ اس بات کا مقتضی ہے کہ دونوں کفیلوں کی حالت برابر رہے اور برابری اسی صورت میں ممکن ہے جب مودی کو اپنے ساتھی کفیل سے نصف مال لینے کا حق دیا جائے، لیکن پھر اس دوسرے کو مودی سے دی ہوئی رقم واپس لینے کا اختیار نہیں دیا جائے گا ورنہ تو دور لازم آئے گا۔ اس لیے دوسرے کو رجوع کا اختیار نہیں ہوگا۔

اس کے برخلاف پہلے والے مسئلے میں چونکہ شریکین نے پورے مال کا بحکم کفالہ التزام نہیں کیا ہے، بلکہ نصف کا التزام بحکم شراء بذریعہ اصالت ہے، اس لیے اگر وہاں ادا کردہ رقم کو بحکم کفالہ قرار دیکر رجوع کا اختیار دیا جائے تو ظاہر ہے کہ تسلسل لازم آئے گا، مگر صورت مسئلہ میں تسلسل لازم نہیں آرہا ہے اس لیے یہاں مودِّی کو مودّٰی عنہ کی طرف سے رجوع کا اختیار دیا گیا ہے۔

ثم یرجعان الخ فرماتے ہیں کہ مکفول عنہ کی طرف سے اداء کرنے کے بعد دونوں کفیل اس سے اداء کردہ مال واپس لینے کا مطالبہ کرسکتے ہیں، کیونکہ دونوں نے اس کے حکم سے کفالہ قبول کیا تھا اور اگر چہ ان میں سے ایک ہی نے اداء کیا ہے مگر چونکہ نصف اس نے اپنے ساتھی کفیل کی طرف سے اداء کیا ہے اور کفیل کا اداء کرنا اپنے اداء کرنے کی طرح ہے، اس لیے دونوں کو مکفول عنہ سے اداء کردہ رقم واپس لینے کا اختیار ہوگا۔ اور اگر مودی چاہے تو وہ اداء کردہ پوری رقم کو مکفول عنہ سے واپس لے لے کیونکہ کفالہ پورے مال کا ہے اور اس نے پورا مال اداء کردیا ہے لہٰذا مکفول عنہ کا مقصد چونکہ ایک ہی کفیل سے حاصل ہو چکا ہے، اس لیے اسے ایک ہی کفیل کو پورا مال دینے میں کوئی جھجک اور ممانعت نہیں ہوگی۔

قَالَ وَإِذَا أَبْرَأَ رَبُّ الْمَالِ أَحَدَهُمَا أَخَذَ الْآخَرَ بِالْجَمِيْعِ، لِأَنَّ إِبْرَاءَ الْكَفِيْلِ لَايُوْجِبُ بَرَاءَةَ الْأَصِيْلِ فَبَقِيَ الْمَالُ كُلُّهُ عَلَى الْأَصِيْلِ، وَالْآخَرُ كَفِيْلٌ عَنْهُ بِكُلِّهِ عَلٰى مَا بَيَّنَّاهُ، وَلِهٰذَا يَأْخُذُهُ بِهِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر رب المال نے دو کفیلوں میں سے ایک کو بری کردیا تو وہ دوسرے سے پورا مال لے گا، کیونکہ کفیل کا ابراء اصیل کے ابراء کو مستلزم نہیں ہے لہٰذا پورا مال اصیل پر باقی رہے گا اور دوسرا چونکہ اس کی طرف سے پورے مال کا کفیل ہے جیسا کہ ہم بیان کرچکے ہیں اس لیے رب المال پورا مال اس سے لے لے گا۔

اللغات:

﴿ابرأ﴾ بری کردیا۔

دو کفیلوں میں سے ایک کو بری کرنے کا نتیجہ:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی کے مکمل دین کی طرف سے دو لوگ علی وجہ الکمال کفیل ہوئے لیکن ان میں سے ایک کو رب المال یعنی مکفول لہ نے بری کردیا تو اب اسے دوسرے کفیل سے پورے دین کے مطالبے کا حق ہوگا، کیونکہ رب المال کے ایک کفیل کو بری کرنے سے نہ تو اصیل بری ہوا اور نہ ہی دوسرا کفیل بری ہوا، بلکہ اصیل اور دوسرا کفیل دونوں اپنی جگہ صحیح سالم ہیں اور چونکہ ہر ایک کفیل نے پورے مال اور پورے دین کی کفالت کی تھی اس لیے دوسرے کفیل سے مکفول لہ کو پورا دین وصول کرنے کا حق حاصل ہوگا۔

قَالَ وَإِذَا افْتَرَقَ الْمُتَفَاوِضَانِ فَلِأَصْحَابِ الدُّيُوْنِ أَنْ يَأْخُذُوْا أَيَّهُمَا شَاؤُوْا بِجَمِيْعِ الدَّيْنِ، لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا كَفِيْلٌ عَنْ صَاحِبِهِ عَلٰى مَاعُرِفَ فِي الشَّرِكَةِ وَلَايَرْجِعُ أَحَدُهُمَا عَلٰى صَاحِبِهِ حَتّٰى يُؤَدِّيَ أَكْثَرَ مِنَ النِّصْفِ لِمَا مَرَّ مِنَ الْوَجْهَيْنِ فِيْ كَفَالَةِ الرَّجُلَيْنِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ جب دونوں متفاوضان جدا ہو گئے تو قرض خواہوں کو اختیار ہے کہ ان دونوں میں سے جس سے چاہیں پورا دین وصول کریں، کیونکہ متفاوضان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کی طرف سے کفیل ہے جیسا کہ شرکت میں معلوم ہو چکا ہے اور ان میں سے کوئی اپنے ساتھی سے رجوع نہیں کرے گا یہاں تک کہ وہ نصف سے زیادہ اداء کردے ان دونوں دلیلوں کی وجہ سے جو کفالہ

میں گذر چکی ہیں۔

اللغات:

﴿افترق﴾ جدا ہو گئے۔ ﴿متفاوضان﴾ شرکت مفاوضہ کرنے والے شریک۔ ﴿دیون﴾ قرضے۔

شرکت مفاوضہ کے شریکوں کا شرعی حکم:

حل عبارت سے پہلے یہ بات ذہن میں رکھیے کہ متفاوضان متفاوض کا تثنیہ ہے اور یہ مفاوضہ سے مشتق ہے، مُفاوضہ کے معنی ہیں ایسی تجارت جس میں دو لوگ شریک ہو اور وہ دونوں دین، عقل، حریت اور مال میں ایک دوسرے کے مساوی اور برابر ہوں۔ (عنایہ، بنایہ)

صورت مسئلہ تو بالکل واضح ہے کہ اگر عقد مفاوضہ کے دونوں شریکوں میں سے ہر ایک نے دوسرے سے جدائی اور علیحدگی اختیار کر کے مفاوضہ کو ختم کر دیا اور دونوں پر قرض ہے تو اب قرض خواہوں کو ان میں سے ہر ایک سے پورا دین وصول کرنے کا اختیار ہے، کیونکہ عقد مفاوضہ میں ہر شریک اپنے ساتھی شریک کی طرف سے کفیل بھی ہوتا ہے اور جب وہ کفیل ہوتا ہے تو ظاہر ہے کہ ان میں سے ہر ایک سے پورے دین کی وصولیابی بھی کی جاسکے گی اور جب تک کوئی شریک اپنے ساتھی کی طرف سے نصف سے زاید نہیں اداء کرے گا اس وقت اسے واپس لینے کا حق اور اختیار نہیں ہوگا۔ اور کفالت الرجلین میں اس کی پوری وضاحت دلیل کے ساتھ بیان کر دی گئی ہے لہٰذا آپ دو چار صفحہ پیچھے جائیں اور دلیل کو اس مسئلے پر منطبق کر دیں۔

قَالَ وَإِذَا كُوْتِبَ الْعَبْدَانِ كِتَابَةً وَاحِدَةً وَكُلٌّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا كَفِيْلٌ عَنْ صَاحِبِهِ فَكُلُّ شَيْءٍ أَدَّاهُ أَحَدُهُمَا رَجَعَ عَلٰى صَاحِبِهِ بِنِصْفِهِ، وَوَجْهُهُ أَنَّ هٰذَا الْعَقْدَ جَائِزٌ اِسْتِحْسَانًا، وَطَرِيْقُهُ أَنْ يَجْعَلَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا أَصِيْلًا فِي حَقِّ وُجُوْبِ الْأَلْفِ عَلَيْهِ فَيَكُوْنُ عِتْقُهُمَا مُعَلَّقًا بِأَدَائِهِ، وَيَجْعَلُ كَفِيْلًا بِالْأَلْفِ فِيْ حَقِّ صَاحِبِهِ، وَسَنَذْكُرُهُ فِي الْمُكَاتَبِ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى، وَإِذَا عُرِفَ ذَالِكَ فَمَا أَدَّاهُ أَحَدُهُمَا رَجَعَ بِنِصْفِهِ عَلٰى صَاحِبِهِ لِاسْتِوَائِهِمَا، وَلَوْ رَجَعَ بِالْكُلِّ لَا تَتَحَقَّقُ الْمُسَاوَاةُ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر دو غلام ایک ہی عقد کتابت کے تحت مکاتب بنائے گئے اور ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کی طرف سے کفیل ہے تو ہر وہ چیز جو ان میں سے کوئی ایک اداء کرے گا تو وہ اپنے ساتھی سے اس کا نصف واپس لے گا، اس کی دلیل یہ ہے کہ یہ عقد استحسانا جائز ہے اور اس کے جواز کا طریقہ یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو اس پر ایک ہزار واجب ہونے کے حق میں اصیل قرار دیا جائے، لہٰذا ان دونوں کی آزادی ایک ہزار کی ادائیگی پر موقوف ہوگی۔ اور ہر ایک کو اس کے ساتھی کے حق میں ایک ہزار کا کفیل بنا دیا جائے۔ اور کتاب المکاتب میں ان شاء اللہ ہم اسے بیان کریں گے۔

اور جب یہ معلوم ہو چکا تو ان میں سے ایک جو کچھ اداء کرے گا، اس کا نصف اپنے ساتھی سے واپس لے گا، کیونکہ دونوں برابر ہیں اور اگر پورا واپس لے گا تو مساوات متحقق نہیں ہوگی۔

اللغاتُ:

﴿کوتب﴾ مکاتب بنایا گیا۔ ﴿عتق﴾ آزادی۔ ﴿استواء﴾ برابری۔

بیک وقت عقد کتابت کرنے والے دوغلاموں کی باہمی کفالت:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی آقا اور مولیٰ نے اپنے دو غلاموں کو ایک ہی عقد کتابت کے تحت ایک ہزار کے بدل کتابت پر مکاتب بنایا اور دونوں غلاموں میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کے لیے کفیل ہوگیا، تو اب ان دونوں میں سے جو بھی غلام بدل کتابت میں سے کچھ رقم اداء کرے گا وہ اپنے ساتھی سے اس کا نصف واپس لینے کا مستحق اور مجاز ہوگا۔ اور اس عقد کے جواز کی دلیل یہ ہے کہ یہ عقد استحساناً جائز ہے قیاساً جائز نہیں ہے، قیاساً اس کے عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ نہ تو مکاتب کا کفیل ہونا جائز ہے اور نہ ہی بدلِ کتابت کا کفالہ جائز ہے، مکاتب تو اس لیے کفیل نہیں ہوگا کہ کفالہ تبرع ہے اور مکاتب تبرع کا اہل نہیں ہے اور بدل کتابت کا کفالہ اس لیے درست نہیں ہے کہ کفالہ کی صحت کے لیے دین کا صحیح ہونا ضروری ہے اور بدل کتابت چونکہ دینِ صحیح نہیں ہوتا اس لیے اس کا کفالہ بھی صحیح نہیں ہوگا۔ (بنایہ)

البتہ استحساناً اسے جائز قرار دیا گیا ہے اور جواز کی صورت یہ بیان کی گئی ہے کہ دونوں مکاتب میں سے کسی کو کفیل وغیرہ نہ بنایا جائے، بلکہ ان دونوں میں سے ہر ایک پر ایک ہزار کو اصالۃً واجب کیا جائے اور یوں کہا جائے کہ دونوں کی آزادی کو ایک ہزار پر معلق کیا گیا ہے، لہٰذا اس صورت میں نہ تو دونوں غلام مکاتب ہوں گے اور نہ ہی اس ایک ہزار کی رقم بدل کتابت کہلائے گی اس لیے اس تاویل کے بعد یہ صورت جائز ہوگی اور چونکہ مولیٰ نے ایک ہزار پر دونوں کی آزادی کو معلق کیا ہے اس لیے اس ایک ہزار میں دونوں برابر اور مساوی ہوں گے اور ان میں سے جو بھی کچھ رقم اداء کرے گا اس کا نصف اپنے ساتھی سے واپس لینے کا مستحق ہوگا، لیکن یہ بات ذہن میں رہے کہ مودی نصف ہی واپس لینے کا مستحق ہوگا کل اور جمیع واپس نہیں لے سکتا، ورنہ تو مساوات اور برابری مفقود ہوجائے گی۔

قَالَ وَلَوْ لَمْ يُؤَدِّيَا شَيْئًا حَتّٰى أَعْتَقَ الْمَوْلٰي أَحَدُهُمَا جَازَ الْعِتْقُ لِمُصَادَفَتِهٖ مَلَكَهٗ وَبَرِئَ عَنِ النِّصْفِ، لِأَنَّهٗ مَا رَضِيَ بِالْتِزَامِ الْمَالِ إِلَّا لِيَكُوْنَ الْمَالُ وَسِيْلَةً إِلَى الْعِتْقِ وَمَا بَقِيَ وَسِيْلَةً فَيَسْقُطُ وَيَبْقَى النِّصْفُ عَلَى الْآخَرِ، لِأَنَّ الْمَالَ فِي الْحَقِيْقَةِ مُقَابَلٌ بِرَقَبَتِهِمَا، وَإِنَّمَا جُعِلَ عَلٰى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا اِحْتِيَالًا لِتَصْحِيْحِ الضَّمَانِ، وَإِذَا جَاءَ الْعِتْقُ اِسْتَغْنٰى عَنْهُ فَاعْتُبِرَ مُقَابَلًا بِرَقَبَتِهِمَا فَلِهٰذَا يَنْتَصِفُ وَلِلْمَوْلٰى أَنْ يَأْخُذَ بِحِصَّتِهِ الَّذِي لَمْ يَعْتِقْ أَيَّهُمَا شَاءَ، الْمُعْتَقَ بِالْكَفَالَةِ وَصَاحِبَهٗ بِالْإِصَالَةِ فَإِنْ أَخَذَ الَّذِيْ أَعْتَقَ رَجَعَ عَلٰى صَاحِبِهٖ بِمَا يُؤَدِّيْ، لِأَنَّهٗ مُؤَدٍّ عَنْهُ بِأَمْرِهٖ، وَإِنْ أَخَذَ الْآخَرَ لَمْ يَرْجِعْ عَلَى الْمُعْتَقِ بِشَيْءٍ، لِأَنَّهٗ أَدّٰى عَنْ نَفْسِكَ، وَاللّٰهُ أَعْلَمُ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر دونوں غلاموں نے کچھ اداء نہیں کیا تھا کہ ان میں سے ایک کو مولیٰ نے آزاد کردیا تو عتق جائز ہے، اس لیے کہ عتق مولیٰ کی ملک سے متصل ہے اور مُعتَق نصف (بدل کتابت) سے بری ہوجائے گا، کیونکہ وہ غلام مال کو اپنے اوپر لازم کرنے پر اسی لیے راضی ہوا تھا کہ مال اس کی آزادی کا ذریعہ بنے، لیکن اب وہ مال ذریعہ نہیں رہ گیا اس لیے ساقط ہوجائے گا البتہ

دوسرے پر نصف باقی رہے گا کیونکہ مال درحقیقت ان دونوں کے رقبہ کا مقابل ہے اور کفالہ صحیح کرنے کی غرض سے بطور حیلہ ان میں سے ہر ایک پر واجب کیا گیا ہے لیکن جب آزادی آگئی تو حیلہ سے استغناء ہوگیا، لہٰذا اس مال کو دونوں غلاموں کے مقابل قرار دیا گیا ہے اسی لیے اسے نصف نصف کر دیا گیا۔ اور مولی کو اختیار ہے کہ جو غلام آزاد نہیں ہوا ہے اس کا حصہ دونوں میں سے جس سے چاہے لے، آزاد کردہ غلام سے کفالہ کی بناء پر اور اس کے ساتھی سے اصالت کی وجہ سے چنانچہ اگر مولی نے مُعتَق سے لے لیا تو وہ ادا کردہ رقم کو اپنے ساتھی سے واپس لے لے گا، کیونکہ اس نے اپنے ساتھی کے حکم سے اس کی طرف سے ادا کیا ہے۔ اور اگر مولیٰ نے دوسرے سے لیا تو وہ مُعتَق (اپنے ساتھی) سے کچھ نہیں لے سکتا، کیونکہ اس نے اپنی طرف سے ادا کیا ہے۔ واللہ اعلم۔

اللغات:

﴿أعتق﴾ آزاد کر دیا۔ ﴿مصادفة﴾ واقع ہونا، صادر ہونا، برمحل ہونا۔ ﴿التزام﴾ اپنے ذمے لینا۔ ﴿استغنی﴾ ضرورت مند نہیں رہا۔ ﴿ینتصف﴾ آدھا ہوتا ہے۔

بیک وقت عقد کتابت کرنے والے دو غلاموں کی باہمی کفالت:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر عقد واحد کے تحت مکاتب بنائے گئے دو غلاموں میں سے کسی نے مولی کو ایک ہزار میں سے کوئی رقم نہیں ادا کی تھی کہ مولیٰ نے ان میں سے ایک کو بلا معاوضہ آزاد کر دیا تو یہ اعتاق درست اور جائز ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اس ایک ہزار کو ادا کرنے سے پہلے (جس پر ان کی آزادی کو معلق کیا گیا ہے) وہ دونوں مولیٰ کی ملکیت میں داخل اور شامل ہیں اور مولیٰ کو اپنی ملک میں تصرف کا اختیار ہے لہٰذا اس کا تصرف اعتاق بھی درست اور جائز ہے اور چونکہ مولیٰ نے اسے بلا معاوضہ آزاد کیا ہے، اس لیے آزاد ہونے والا غلام بدل کتابت کی جو رقم ہے یعنی ایک ہزار اس کے نصف سے بری ہو جائے گا، کیونکہ دونوں غلاموں میں سے ہر ایک نے اس مقصد اور اس نیت سے اپنے اوپر مال لازم کیا تھا کہ وہ مال ان کی آزادی کا ذریعہ اور وسیلہ ثابت ہوگا، مگر جب ان میں سے ایک دوسرے طریق سے آزاد ہوگیا تو ظاہر ہے کہ اس کے اوپر لازم شدہ مال اس کے حق میں ذریعۂ عتق نہیں رہ گیا اور چونکہ اس کا مقصد حاصل ہوگیا، اس لیے اب اس کے ذمے سے مذکورہ مال ساقط ہو جائے گا، تاہم اس کا نصف (۵۰۰) دوسرے غلام پر برقرار رہے گا، کیونکہ مال یعنی مکمل ایک ہزار روپے درحقیقت دونوں مکاتبوں کی آزادی کا عوض ہے مگر چونکہ صحت کفالہ کے پیش نظر بطور حیلہ ضرورتاً دونوں میں سے ہر ایک پر پورا پورا مال واجب کیا گیا تھا لیکن جب ان میں سے ایک مکاتب آزاد کر دیا گیا تو اب اس حیلے کی ضرورت ختم ہوگئی، اس لیے آزاد کردہ مکاتب کے ذمے سے نصف بدل ساقط ہو جائے گا اور نصف دوسرے پر باقی رہے گا، البتہ مولیٰ کو اختیار ہوگا کہ وہ معتَق اور غیر معتَق دونوں میں سے جس سے چاہے نصف بدل وصول کرے، مُعتَق یعنی آزاد کردہ غلام سے تو اس لیے وصول کرنے کا حق ہوگا کہ وہ دوسرے کا کفیل ہے اور غیر معتَق سے اس لیے وصول کرنے کا حق ہوگا کہ وہ اپنی آزادی کے لیے اس کا محتاج ہے یعنی اس پر اصالۃً واجب ہے۔ اب اگر مولیٰ آزاد کردہ غلام سے وہ بدل لیتا ہے تو اسے دوسرے مکاتب سے مذکورہ رقم واپس لینے کا حق ہوگا، کیونکہ وہ اس کے حکم سے کفیل ہے اور کفیل بالامر کو مکفول عنہ سے ادا کردہ رقم واپس لینے کا حق رہتا ہے۔ اور اگر مولیٰ مکاتب اور غیر معتق غلام سے بدل وصول کرتا ہے تو اسے اپنے ساتھی یعنی معتق سے کسی بھی چیز کی واپسی کا حق نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے وہ بدل اپنی طرف سے اور خاص اپنی رہائی اور آزادی کے لیے ادا کیا ہے، اور اپنی طرف سے ادا کردہ چیز کو دوسرے سے لینے کا اختیار کیوں کر ہو سکتا ہے۔

بَابُ كَفَالَةِ الْعَبْدِ وَعَنْهُ

یہ باب غلام کے کفیل ہونے اور اس کی طرف سے (دوسرے کے) کفیل ہونے کے بیان میں ہے

اس سے پہلے آزاد اور حر کی کفالت اور اس سے متعلق احکام ومسائل کو بیان کیا گیا ہے اور اب یہاں سے غلام اور رقیق کی کفالت سے متعلق مسائل بیان کیے جارہے ہیں اور چونکہ آزاد اور حر غلام سے فائق اور برتر ہیں اور ہر جگہ ان سے مقدم ہیں اس لیے یہاں بھی ان کی اولویت اور تقدمیت کو برقرار رکھا گیا ہے اور پہلے آزاد اور اس کی کفالت والے احکام ومسائل کو بیان کیا گیا ہے۔ (عنایہ، بنایہ)

وَمَنْ ضَمِنَ عَنْ عَبْدٍ مَالًا لَايَجِبُ عَلَيْهِ حَتّٰى يُعْتَقَ وَلَمْ يُسَمِّ حَالًّا وَلَاغَيْرَهُ فَهُوَ حَالٌّ، لِأَنَّ الْمَالَ حَالٌّ عَلَيْهِ لِوُجُوْدِ السَّبَبِ وَقَبُوْلِ الذِّمَةِ إِلَّا أَنَّهُ لَا يُطَالَبُ بِهٖ لِعُسْرَتِهٖ، إِذْ جَمِيْعُ مَافِيْ يَدِهٖ مِلْكُ الْمَوْلٰى وَلَمْ يَرْضَ بِتَعَلُّقِهٖ بِهٖ فِي الْحَالِ، وَالْكَفِيْلُ غَيْرُ مُعْسِرٍ فَصَارَ كَمَا إِذَا كَفَّلَ عَنْ غَائِبٍ أَوْ مُفْلِسٍ، بِخِلَافِ الدَّيْنِ الْمُؤَجَّلِ، لِأَنَّهُ مُتَأَخِّرٌ بِمُؤَخِّرٍ، ثُمَّ إِذَا أَدّٰى رَجَعَ عَلَى الْعَبْدِ بَعْدَ الْعِتْقِ لِأَنَّ الطَّالِبَ لَا يَرْجِعُ عَلَيْهِ إِلَّا بَعْدَ الْعِتْقِ فَكَذَا الْكَفِيْلُ لِقِيَامِهٖ مَقَامَهُ.

ترجمہ: اگر کوئی شخص کسی غلام کی طرف سے ایسے مال کا کفیل ہوا جو اس کے آزاد کیے جانے سے پہلے اس پر واجب الأداء نہیں ہے اور حال اور غیر حال کی تعیین نہیں کی تو وہ فی الحال مانا جائے گا، کیونکہ وجود سبب اور قبول ذمہ کی وجہ سے غلام پر فی الحال مال واجب ہے، لیکن غلام کے تنگدست ہونے کی وجہ سے اس سے اس مال کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا کیونکہ جو کچھ غلام کے قبضہ میں ہے وہ مولیٰ کی ملکیت ہے اور مولیٰ فی الحال غلام کے ساتھ دین کے متعلق ہونے پر راضی نہیں ہے اور کفیل معسر نہیں ہے تو یہ ایسا ہو گیا جیسے اس نے کسی غائب یا کسی مفلس کی طرف سے کفالہ قبول کیا ہو۔

برخلاف دین مؤجل کے، کیونکہ وہ مؤخر کرنے والے سبب سے مؤخر ہوتا ہے، پھر جب کفیل نے اداء کر دیا تو آزادی کے بعد وہ مال واپس لے گا، کیونکہ مکفول لہ بھی اس سے آزادی کے بعد ہی لے سکتا ہے، لہٰذا یہی حکم کفیل کا بھی ہو گا، کیونکہ کفیل مکفول لہ کے قائم مقام ہے۔

اللغات:

﴿یعتق﴾ آزاد کیا جائے گا۔ ﴿لم یُسَمّ﴾ طے نہیں کیا ہے۔ ﴿حالًا﴾ نقد، فوری۔ ﴿لا یطالب﴾ مطالبہ نہیں کیا جاتا۔ ﴿عسرت﴾ غریبی۔ ﴿مؤجّل﴾ میعادی، مقررہ وقت کا۔

غلام کے ذمے میں آزاد ہوکر ادا کرنے والے مال کی کفالت:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی غلام نے مولیٰ کے قبضہ میں رہتے ہوئے دوسرے کا مال تلف کر دیا اور اسے اس کا اقرار بھی ہے لیکن مولیٰ اس کا منکر ہے، پھر بھی تلف کردہ مال کے بقدر اس غلام پر مال واجب ہے، لیکن غلام سے اس کی ادائیگی کا مطالبہ اس کی آزادی کے بعد ہی کیا جائے گا اور آزادی سے پہلے مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔ اب اگر کوئی آدمی اس غلام کی طرف سے مذکورہ مال کا کفیل ہوتا ہے اور اس بات کی کوئی وضاحت نہیں کرتا کہ اس سے فی الحال مطالبہ کیا جائے یا بعد العتق، تو کفیل سے فی الحال مطالبہ کیا جائے گا اور کفالت قبول کرنے کے بعد مکفول لہ کو اس سے مطالبہ کا حق حاصل ہوگا، کیونکہ صحیح بات تو یہی ہے کہ غلام کے کسی مال کو ہلاک کرنے اور پھر اسے قبول کرنے کے بعد اس پر بھی فی الحال ضمان واجب الأ داء ہو، لیکن چونکہ وہ غلام ابھی مولیٰ کی ملکیت میں ہے اور مولیٰ کی ملکیت میں رہتے ہوئے غلام کا سب کچھ مولیٰ ہی کا مملوک شمار ہوتا ہے اور مولیٰ نے اس کے تلف کرنے کی تکذیب کر کے وہ اپنی ملکیت میں رہتے ہوئے غلام پر کسی کے حق وغیرہ کے متعلق ہونے سے راضی نہیں ہے، اس لیے اس وقت مجرم غلام معسر اور تنگدست ہے اور تنگدست کے ذمے سے مطالبہ چونکہ مؤخر ہو جاتا ہے، اس لیے مذکورہ غلام سے عذر کی بناء پر (اس کا تنگ دست ہونا اور مولیٰ کا حق اس سے متعلق ہونا) فی الحال مطالبہ ضمان مؤخر ہو جائے گا تاہم وہ چیز دَین بن کر اس کے ذمے واجب رہے گی اور جو بھی اس کا کفیل ہوگا تو کفالہ صحیح ہوگا، کیونکہ دین اور شئ مضمون کا کفالہ درست اور جائز ہے اور چونکہ کفیل نے حال اور غیر حال کی کوئی شرط نہیں لگائی ہے اور وہ معسر بھی نہیں ہے، اس لیے مکفول لہ کو اس سے فی الحال مطالبۂ ضمان کا حق ہوگا اور کفیل کے ذمے سے مطالبہ ساقط نہیں ہوگا۔ اور یہ ایسا ہے جیسے اگر کوئی شخص کسی غائب کا کفیل ہوا یا کسی مفلس قرار دیئے ہوئے شخص کا کفیل ہوا تو ظاہر ہے کہ غائب اور مفلس سے چونکہ غیوبت اور مفلسی کے عذر کی بناء پر مطالبۂ دین مؤخر ہے، لیکن کفیل کے حق میں عذر نہ ہونے کی وجہ سے مؤخر نہیں ہے، اس لیے کفیل سے فی الحال مطالبہ کیا جائے گا، اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی اگر چہ غلام سے دین کا مطالبہ مؤخر ہو گیا ہے تاہم اس کے کفیل سے موخر نہیں ہوا ہے، اس لیے مکفول لہ کفیل سے فی الحال مطالبہ کرنے کا حق دار ہے۔

بخلاف الدین المؤجل الخ یہاں سے ایک سوال مقدر کا جواب دیا گیا ہے، سوال یہ ہے کہ جب صورت مسئلہ میں غلام سے فی الحال ضمان کا مطالبہ مؤخر ہے تو اسے میعادی قرضہ قرار دے دیا جائے اور عتق عبد کو میعاد بنا دیا جائے تاکہ میعاد پوری ہونے تک کفیل سے بھی مطالبہ موخر ہو جائے؟ اسی کا جواب دیتے ہوئے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اسے دین موجل قرار دینا درست نہیں ہے، کیونکہ دین موجل میں دین امر تاجیل کی وجہ سے موخر ہوتا ہے اور کفیل اسی چیز کا التزام کرتا ہے جو مکفول عنہ پر واجب ہوتا ہے اور تاجیل مکفول لہ اور مکفول عنہ کی مرضی سے ہوتی ہے لہٰذا جب دین موجل میں خود مکفول لہ اپنا حق اور مطالبہ موخر کرنے پر راضی ہے تو کفیل کو کیا جلدی پڑی ہے کہ وہ اس کا دین اداء کر دے، اس کے برخلاف صورت مسئلہ میں مکفول لہ اصیل یعنی مکفول عنہ کے معسر اور

مملوک ہونے کی وجہ سے اپنے حق کی تاخیر میں مجبور ہوتا ہے مگر جب اس کا کوئی کفیل ہوگیا تو ظاہر ہے کہ اب مکفول لہ کا حق اور مطالبہ کرنے کا استحقاق عود کرآیا اور اب وہ اپنا مطالبہ موخر ہونے پر راضی نہیں ہے، اس لیے یہاں اسے کفیل سے فی الحال مطالبے کا حق ہوگا۔

وإذا أدّى الخ فرماتے ہیں کہ جب کفیل نے غلام کی طرف سے مال اداء کردیا تو جس طرح مکفول لہ کو اس کے عتق کے بعد اس سے مطالبہ کا حق ہے اسی طرح کفیل کو بھی اپنے مکفول عنہ یعنی غلام کے آزاد ہونے کے بعد ہی اس سے اداء کردہ رقم کے مطالبہ کا حق ہوگا، کیونکہ مطالبہ کے معاملے میں کفیل مکفول لہ کا نائب ہے لہٰذا جو حکم اصل کا ہے وہی نائب کا بھی ہوگا۔

وَمَنِ ادَّعٰی عَلٰی عَبْدٍ مَالًا وَكَفَّلَ لَهُ رَجُلٌ بِنَفْسِهٖ فَمَاتَ الْعَبْدُ بَرِئَ الْكَفِيْلُ لِبَرَاءَ ةِ الْأَصِيْلِ كَمَا إِذَا كَانَ الْمَكْفُوْلُ بِنَفْسِهٖ حُرًّا.

ترجمه: اور اگر کسی نے کسی غلام پر مال کا دعویٰ کیا اور مدعی کے لیے ایک شخص کفیل بالنفس ہوگیا پھر غلام مرگیا تو کفیل بری ہو جائے گا، کیونکہ اصیل بری ہو چکا ہے جیسا کہ اگر مکفول بنفسہ حر ہو۔

اللغات:

﴿ادّعٰی﴾ دعویٰ کیا۔ ﴿بریٔ﴾ سبکدوش ہوجائے گا۔ ﴿مکفول به﴾ جس کی کفالت کی جارہی ہے۔

مذکورہ بالا مسئلہ میں غلام کی موت کا نتیجہ:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کس شخص نے کسی غلام پر کچھ مال کا دعویٰ کیا اور ایک شخص اس غلام کو حاضر کرنے کا کفیل ہوگیا، لیکن اس کے بعد غلام مرگیا تو اب کفالہ باطل ہوجائے گا اور کفیل بریٔ الذمہ ہوجائے گا، کیونکہ صورت مسئلہ میں غلام اصیل ہے اور وہ مر چکا ہے، لہٰذا اس کے حق میں کفالہ باطل ہوگیا ہے اور چونکہ اصیل کی برأت کفیل کی برأت کو مستلزم ہے اس لیے جب اصیل بری ہو چکا ہے تو لازما کفیل بھی بری ہوجائے گا، اس کی مثال ایسی ہے جیسے اگر مکفول بنفسہ یعنی مذکورہ غلام آزاد ہوتا اور پھر وہ بری ہوجاتا تو اس آزادی کی برأت اس کے کفیل کی برأت کو مستلزم ہوتی اس طرح یہاں غلام کی برأت اس کے کفیل کی برأت کو مستلزم ہوگی۔ (عنایہ شرح عربی ہدایہ)

قَالَ فَإِنِ ادَّعٰی رَقَبَةَ الْعَبْدِ وَكَفَّلَ بِهٖ رَجُلٌ فَمَاتَ الْعَبْدُ فَأَقَامَ الْمُدَّعِي الْبَيِّنَةَ أَنَّهٗ كَانَ لَهٗ ضَمِنَ الْكَفِيْلُ قِيْمَتَهٗ، لِأَنَّ عَلَى الْمَوْلٰى رَدَّهَا عَلٰی وَجْهٍ تَخَلُّفِهَا قِيْمَتَهَا وَقَدِ الْتَزَمَ الْكَفِيْلُ ذٰلِكَ، وَبَعْدَ الْمَوْتِ يَبْقَى الْقِيْمَةُ وَاجِبَةً عَلَى الْأَصِيْلِ فَكَذَا عَلَى الْكَفِيْلِ، بِخِلَافِ الْأَوَّلِ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے غلام کے رقبہ کا دعویٰ کیا اور ایک شخص اس کا کفیل ہوگیا پھر غلام مرگیا اور مدعی نے اس بات پر بینہ قائم کردیا کہ مرحوم غلام اسی کا تھا تو کفیل اس کی قیمت کا ضامن ہوگا، کیونکہ مولیٰ پر اس طرح اس غلام کو واپس کرنا واجب ہے کہ اس کی قیمت اس کی نائب ہوجائے اور کفیل نے اس کا التزام کیا ہے اور موت کے بعد چونکہ قیمت اصیل پر واجب بن کر باقی رہتی ہے،

لہٰذا کفیل پر بھی وہ باقی رہے گی۔ برخلاف پہلی صورت کے۔

اللغات:

﴿رقبة﴾ ذات کی ملکیت (لفظاً: گردن)۔ ﴿ردّ﴾ لوٹانا۔ ﴿التزم﴾ اپنے ذمے لیا ہے۔

مذکورہ بالا صورت میں غلام کے رقبہ کا دعویٰ کرنا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک غلام سلمان کے قبضہ میں ہے اور نعمان نے یہ دعویٰ کیا کہ تمہارے قبضے میں جو غلام ہے وہ میرا مملوک ہے اور سلیم اس کو حاضر کرنے کا کفیل ہوگیا، لیکن پھر وہ غلام مرگیا اور مدعی نے اس مرحوم غلام کے مالک ہونے پر بینہ پیش کردیا تو اب حکم یہ ہے کہ اگرچہ غلام مرگیا لیکن کفیل پر اس غلام کی قیمت کا ضمان واجب ہوگا، کیونکہ جب بینہ سے مدعی نے یہ ثابت کردیا کہ مرحوم غلام اسی کا مملوک تھا اور وہی اس کا حقیقی مالک اور مولیٰ تھا، تو اب وہ مولیٰ اور قابض جس کے قبضہ میں غلام کی موت ہوئی ہے وہ غاصب شمار ہوگا اور اس پر غلام کو واپس کرنا واجب ہوگا، لیکن چونکہ غلام کی موت کی وجہ سے عین غلام کی واپسی متعذر ہے، اس لیے قابض پر اس کی قیمت واجب ہوگی اور کفیل اسی چیز کا التزام کرتا ہے جو اصیل اور مکفول عنہ پر واجب اور لازم ہوتی ہے اور چونکہ یہاں اصیل پر غلام مرحوم کی قیمت واجب ہے اس لیے کفیل پر بھی اس کی قیمت واجب ہوگی۔

اس کے برخلاف پہلے والے مسئلے میں چونکہ کفیل نے زندہ غلام کو حاضر کرنے کی کفالت کی تھی اور موت کی وجہ سے خود غلام (جو اصیل تھا) سے حاضر ہونے کا حکم ساقط ہوگیا تو کفیل سے بھی حاضر کرنے کا حکم ساقط ہو جائے گا اور یہاں چونکہ اصیل یعنی مکفول عنہ پر عبد مرحوم کی قیمت واجب ہے تو ظاہر ہے کہ کفیل پر بھی وہ چیز واجب ہوگی۔

فائدہ: اس شرح کا جو متن ہے اس میں چند امور قابل غور ہیں:

(۱) لأن علی المولی میں المولی سے مراد وہ شخص ہے جو غلام پر قابض ہے نہ کہ مدعی مراد ہے۔

(۲) ردھا تخلفھا اور قیمتھا میں ھا ضمیر مؤنث کا مرجع رقبة ہے۔

(۳) تیسری بات یہ ہے کہ اگر صورت مسئلہ میں مرحوم غلام میں مدعی کی ملکیت بینہ سے ثابت نہ ہو، بلکہ قابض کے اقرار سے ثابت ہو یا کسی اور طرح سے ثابت ہو تو ان صورتوں میں صرف اصیل یعنی مکفول عنہ پر ہی قیمت واجب ہوگی کفیل پر اس کا وجوب نہیں ہوگا، کیونکہ اقرار حجت قاصرہ ہے جو صرف مقر ہی کے حق میں ثابت ہوتا ہے۔ (عنایہ، وبنایہ)

قَالَ وَإِذَا كَفَّلَ الْعَبْدُ عَنْ مَوْلَاهُ بِأَمْرِهٖ فَعَتَقَ فَأَدَّاهُ أَوْ كَانَ الْمَوْلٰى كَفَّلَ عَنْهُ فَأَدَّاهُ بَعْدَ الْعِتْقِ لَمْ يَرْجِعْ وَاحِدٌ مِنْهُمَا عَلٰى صَاحِبِهٖ، وَقَالَ زُفَرُ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ يَرْجِعُ، وَمَعْنَى الْوَجْهِ الْأَوَّلِ أَنْ لَايَكُوْنَ عَلَى الْعَبْدِ دَيْنٌ حَتّٰى تَصِحَّ كَفَالَتُهٗ بِالْمَالِ عَنِ الْمَوْلٰى إِذَا كَانَ بِأَمْرِهٖ، أَمَّا كَفَالَتُهٗ عَنِ الْعَبْدِ فَتَصِحُّ عَلٰى كُلِّ حَالٍ، لَهٗ أَنَّهٗ تَحَقَّقَ الْمُوْجِبُ لِلرُّجُوْعِ وَهُوَ الْكَفَالَةُ بِأَمْرِهٖ، وَالْمَانِعُ وَهُوَ الرِّقُّ قَدْ زَالَ، وَلَنَا أَنَّهَا وَقَعَتْ غَيْرَ مُوْجِبَةٍ لِلرُّجُوْعِ، لِأَنَّ الْمَوْلٰى لَايَسْتَوْجِبُ عَلٰى عَبْدِهٖ دَيْنًا، وَكَذَا الْعَبْدُ عَلٰى مَوْلَاهُ فَلَا تَنْقَلِبُ مُوْجِبَةً أَبَدًا، كَمَنْ كَفَّلَ عَنْ غَيْرِهٖ بِغَيْرِ أَمْرِهٖ فَأَجَازَهٗ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر غلام اپنے مولیٰ کے حکم سے اس کی طرف سے کفیل ہو گیا پھر وہ آزاد ہو گیا اور اس نے اداء کر دیا، یا مولیٰ اس کی طرف سے کفیل ہوا تھا اور غلام کے آزاد ہونے کے بعد مولیٰ نے (اس کی طرف سے) مال اداء کیا تو ان میں سے کوئی اپنے ساتھی سے کچھ نہیں واپس لے گا، امام زفر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ واپس لے گا۔ اور پہلی صورت کا مطلب یہ ہے کہ غلام پر دین نہ ہو ،تاکہ مولیٰ کی طرف سے اس کا کفیل بالمال ہونا صحیح ہو بشرطیکہ وہ مولیٰ کے حکم سے ہو، رہا غلام کی طرف سے مولیٰ کا کفیل ہونا تو وہ ہر حال میں صحیح ہے، امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ موجب للرجوع پایا گیا ہے اور وہ کفالہ بالأمر ہے اور جو مانع تھا یعنی اس کا غلام ہونا وہ زائل ہو چکا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ کفالہ موجب للرجوع واقع نہیں ہوا ہے، کیونکہ مولیٰ اپنے غلام پر قرضہ کا مستحق نہیں ہوتا اور ایسے ہی غلام اپنے مولیٰ پر (دین کا مستحق نہیں ہوتا) لہٰذا یہ کبھی بھی موجب للرجوع نہیں ہو سکتا جیسے کوئی شخص دوسرے کی طرف سے اس کے حکم کے بغیر کفیل ہو گیا پھر دوسرے نے اس کی اجازت دیدی۔

اللغات:

﴿عتق﴾ آزاد ہو گیا۔ ﴿دین﴾ قرضہ۔ ﴿تحقّق﴾ ثابت ہو گیا۔ ﴿رقّ﴾ غلامی۔ ﴿موجبة﴾ سبب ثابت کرنے والی۔ ﴿لاتنقلب﴾ نہیں بدلے گی، نہیں پھرے گی۔

غلام اور مولیٰ کی باہمی کفالت:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی غلام اپنے مولیٰ کی طرف سے اس مولیٰ پر واجب شدہ کسی دین کا کفیل ہوا اور یہ کفالہ مولی کے حکم سے ہوا یا مولی اپنے غلام کی طرف سے کفیل ہوا اور پھر آزاد ہونے کے بعد غلام نے اپنے مولیٰ کا دین اداء کر دیا یا مولیٰ نے اپنے غلام کا دین اداء کر دیا تو ان دونوں صورتوں میں نہ تو غلام کو اپنے مولی سے اس کی طرف سے اداء کی ہوئی رقم لینے کا حق ہے اور نہ ہی مولی کو غلام سے لینے کا حق ہے اور یہ تفصیل ہمارے یہاں ہے، **ومعنی الوجه الأول** سے صاحب کتاب نے یہ وضاحت فرمائی ہے کہ غلام کے اپنے مولیٰ کی طرف سے کفیل ہونے کے لیے اس غلام کا غیر مدیون اور غیر مقروض ہونا شرط ہے، چنانچہ اگر غلام مدیون ہو تو اس کا کفیل ہونا درست نہیں ہے اور غلام کی طرف سے مولیٰ کا کفالہ ہر حال میں درست ہے خواہ مولیٰ مدیون ہو یا نہ ہو۔ بہر حال کفالہ صحیح ہونے کی صورت میں ہمارے یہاں غلام اور مولیٰ میں سے کسی کو بھی مال واپس لینے کا حق نہیں ہے، جب کہ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں دونوں کفیلوں میں سے ہر ایک کو اپنے مکفول عنہ سے ماأدی کے بقدر مال واپس لینے کا حق ہے۔

حضرت امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر کفالہ بامر المکفول عنہ ہو تو اس صورت میں کفیل مکفول عنہ سے ماأدّی واپس لینے کا حق دار ہوتا ہے اور صورت مسئلہ میں چونکہ دونوں کفالوں کو بأمر المکفول عنہ مانا گیا ہے، اس لیے ان دونوں کفیلوں کو اپنے اپنے مکفول عنہ سے اداء کردہ مال واپس لینے کا حق ہوگا، کیونکہ موجب للرجوع یعنی کفالہ بالأمر موجود ہے اور چونکہ کفالہ میں مال مکفول بہ کی ادائیگی غلام کی آزادی کے بعد ہوئی ہے، اس لیے جو چیز کفالہ سے مانع تھی یعنی ایک کفیل کا غلام اور رقیق ہونا اور مولیٰ اور رقیق میں ایک دوسرے پر دین کا وجوب محال ہونا وہ بھی غلام کی آزادی سے ختم ہو گئی ہے اس لیے ہر ہر کفیل کو اپنے اپنے مکفول عنہ سے کفالہ میں اداء کردہ مال واپس لینے کا پورا پورا حق ہے۔

ولنا أنها الخ صورت مسئلہ میں کفیلوں کے عدم رجوع پر ہماری دلیل یہ ہے کہ جس وقت کفالہ منعقد ہوا ہے اس وقت غلام غلام ہی تھا اور اگر چہ مالِ مکفول بہ کو اس کی آزادی کے بعد اداء کیا گیا ہے مگر اس ادائیگی کا سبب اس کی رقیت کی حالت میں پایا گیا ہے اور اس وقت چونکہ غلام (جو پہلی صورت میں کفیل اور دوسری صورت میں مکفول عنہ ہے) غلام ہی تھا اور غلام اور مولی آپس میں ایک دوسرے پر مستحق دین نہیں ہوتے، اس لیے یہ کفالہ ابتداء ہی میں غیر موجبہ للرجوع بن کر منعقد ہوا اور جب ابتداءً یہ غیر موجب ہو گیا تو پھر بعد میں غلام کے آزاد ہونے سے یہ موجب للرجوع نہیں ہوگا۔ اور دونوں کفیلوں میں سے کسی کو بھی اپنے مکفول عنہ سے رجوع کا حق نہیں ہوگا۔

اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی نے دوسرے کی طرف سے اس کے حکم اور اس کی اجازت کے بغیر کفالت قبول کی تو ظاہر ہے کہ اس صورت میں کفیل کو رجوع کا حق نہیں ہوگا، کیونکہ مکفول عنہ کا حکم نہ ہونے کی وجہ سے یہ کفالہ غیر موجب للرجوع ہے، اب اگر مکفول عنہ بعد میں اس کی اجازت دے دے تو اس اجازت لاحقہ سے یہ کفالہ موجب للرجوع نہیں بنے گا، کیونکہ ابتداءً یہ غیر موجب للرجوع ہو کر منعقد ہو چکا ہے اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی جب ابتداءً کفالہ غیر موجب للرجوع ہو کر منعقد ہو چکا ہے تو پھر غلام کی آزادی سے وہ موجب للرجوع نہیں ہوگا۔

وَلَايَجُوْزُ الْكَفَالَةُ بِمَالِ الْكِتَابَةِ، حُرٌّ تَكَفَّلَ بِهٖ أَوْ عَبْدٌ، لِأَنَّهٗ دَيْنٌ ثَبَتَ مَعَ الْمُنَافِيْ فَلَا يَظْهَرُ فِيْ حَقِّ صِحَّةِ الْكَفَالَةِ، وَلِأَنَّهٗ لَوْ عَجِزَ نَفْسَهٗ سَقَطَ وَلَايُمْكِنُ إِثْبَاتُهٗ عَلٰى هٰذَا الْوَجْهِ فِيْ ذِمَّةِ الْكَفِيْلِ، وَإِثْبَاتُهٗ مُطْلَقًا يُنَافِيْ مَعْنَى الضَّمِّ، لِأَنَّ مِنْ شَرْطِهِ الْإِتِّحَادُ، وَبَدْلُ السِّعَايَةِ كَمَالِ الْكِتَابَةِ فِيْ قَوْلِ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ، لِأَنَّهٗ كَالْمُكَاتَبِ عِنْدَهٗ.

ترجمہ: اور مال کتابت کا کفالہ جائز نہیں ہے خواہ آزاد اس کی کفالت کرے یا غلام کیونکہ یہ ایسا دین ہے جو منافی کے باوجود ثابت ہوا ہے لہٰذا صحت کفالہ کے حق میں یہ ظاہر نہیں ہوگا۔ اور اس لیے کہ اگر مکاتب نے اپنے آپ کو عاجز کر دیا تو مالِ کتابت ساقط ہو جائے گا اور کفیل کے ذمے اسے اس طرح ثابت کرنا ممکن نہیں ہے اور اسے مطلقاً ثابت کرنا معنیٔ ضم کے منافی ہے، کیونکہ ضم کی شرط اتحاد ہے۔ اور حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول میں بدلِ سعایہ مالِ کتابت کی طرح ہے، کیونکہ امام صاحبؒ کے یہاں سعایت کرنے والا مکاتب کی طرح ہے۔

اللغات:

﴿حرّ﴾ آزاد۔ ﴿دین﴾ غلام۔ ﴿سعایة﴾ کوشش، مراد: محنت کروا کر کمائی لینا۔

مال کتابت کی کفالت:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ وہ مال جو بدلِ کتابت کی وجہ سے مکاتب پر واجب ہوتا ہے اس مال کا کفالہ درست نہیں ہے خواہ آزاد آدمی اس کی کفالت کرے یا غلام بہر دو صورت اس کا کفالہ جائز نہیں ہے، کیونکہ بدلِ کتابت ایسا دین ہے جو منافی یعنی رقیت کے

باوجود ثابت ہے، بایں طور کہ جب تک مکاتب پر بدلِ کتابت کا ایک روپیہ بھی باقی رہے گا اس وقت تک وہ غلام ہی رہے گا اور ابھی آپ نے پڑھا ہے کہ مولیٰ اور مملوک دونوں کسی پر مستحق دین نہیں ہوتے، مگر پھر بھی بدلِ کتابت کو ارشاد باری ''فکاتبوھم إن علمتم فیه خیرا '' کی وجہ سے ثابت اور درست قرار دیا گیا ہے اس لیے صرف ثبوت کی حد تک یہ ثابت ہوگا اور کفالہ وغیرہ کی صحت تک متعدی نہیں ہوگا اور اس بدل کا کفالہ درست اور جائز نہیں ہوگا۔

ولأنه الخ یہاں سے بدلِ کتابت اور مالِ کتابت کا کفالہ صحیح نہ ہونے کی دوسری دلیل بیان کی گئی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ہم بدلِ کتابت کا کفالہ جائز مان لیں تو اس کی دو ہی صورتیں ہیں اور دونوں صورتوں سے اسے جائز ماننا ممکن نہیں ہے (۱) پہلی صورت یہ ہے کہ کفیل پر بھی یہ اسی طرح ثابت ہو جس طرح اصیل پر ثابت ہے اور اصیل یعنی مکاتب پر اس کا ثبوت اس طرح ہے کہ اگر مکاتب خود کو بدلِ کتابت کی ادائیگی سے عاجز ظاہر کردے تو اس کے ذمے سے بدل ساقط ہوجائے گا اور پھر وہ حسب سابق اپنے مولیٰ کا مملوک ہوجائے گا، لیکن اگر کفیل اس کی ادائیگی سے عجز ظاہر کرے تو اگر چہ اس کے ذمے سے وہ بدل ساقط ہوجائے گا مگر کفیل کسی کا مملوک اور رقیق نہیں ہوگا تو اس اعتبار سے دونوں میں فرق ہے لہٰذا اس طور پر بدلِ کتابت کا کفالہ جائز نہیں ہے۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ کفیل پر مطلقاً اسے ثابت کیا جائے، لیکن یہ صورت بھی ممکن نہیں ہے، کیونکہ کفالہ صحیح ہونے کے لیے شرط یہ ہے کہ جن اوصاف کے ساتھ مالِ مکفول بہ اصیل اور مکفول عنہ پر ثابت ہو انھی اوصاف کے ساتھ کفیل پر بھی ثابت ہو، حالانکہ یہاں کفیل پر تو مکفول بہ مطلقاً ثابت ہے اور اصیل پر مقید ہو کر ثابت ہے اس طرح کہ اگر اصیل یعنی مکاتب اپنے آپ کو عاجز ظاہر کردے تو وہ کفالہ سے بری ہوجائے گا تو یہ مکفول بہ کا وجوب مقید ہوا جب کہ صحت کفالہ کے لیے ضم یعنی ملانا شرط ہے اور ملانے کی شرط اتحاد فی الأوصاف ہے اور وہ یہاں مفقود ہے، اس لیے اس صورت کے اعتبار سے بھی بدلِ کتابت کا کفالہ جائز نہیں ہے۔

وبدل السعایة الخ فرماتے ہیں کہ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں کفالہ کے عدم جواز میں بدلِ سعایہ مالِ کتابت کی طرح ہے یعنی جس طرح مالِ کتابت کا کفالہ صحیح نہیں ہے، اسی طرح بدلِ سعایہ کا کفالہ بھی صحیح اور جائز نہیں ہے، کیونکہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں بدلِ سعایہ اداء کرنے والا غلام مکاتب کے درجے میں ہے اور چونکہ مکاتب کی طرف سے بدلِ کتابت کا کفالہ جائز نہیں ہے لہٰذا سائی کی طرف سے مالِ سعایہ کا کفالہ بھی جائز نہیں ہے۔

صاحب کتاب نے اس سے پہلے کتاب الکفالۃ کو بیان کیا ہے اور اب یہاں سے کتاب الحوالۃ کو بیان کررہے ہیں، کیونکہ ان دونوں میں مناسبت ہے اور وہ اس طور پر ہے کہ حوالہ اور کفالہ دونوں میں کفیل اور محتال علیہ اپنے اپنے اوپر اس چیز کو لازم کرتے ہیں جو اصیل پر لازم اور واجب ہوتی ہے، البتہ حوالہ میں چونکہ اصیل بری ہوجاتا ہے اور کفالہ میں اصیل بری نہیں ہوتا، اس لیے اس حوالے سے کفالہ بمنزلۂ مفرد اور حوالہ بمنزلۂ مرکب ہے اور مفرد مرکب سے مقدم ہوتا ہے، اسی لیے صاحب کتاب نے پہلے مفرد یعنی کفالہ کے احکام بیان کیا اور اب یہاں سے مرکب کے احکام ومسائل کو بیان کررہے ہیں۔

واضح رہے کہ لفظ حوالۃ کے لغوی معنی ہیں منتقل ہونا، زائل ہونا۔ اور حوالہ کے شرعی اور اصطلاحی معنی ہیں مقروض کے ذمے سے ملتزم اور محتال علیہ کے ذمے مطالبہ منتقل کرنا۔ ساتھ ہی ساتھ آپ یہ بھی یاد رکھیں کہ محیل وہ شخص ہے جو مقروض ہو محتال علیہ وہ شخص ہے جو حوالہ قبول کرتا ہے محتال لہ قرض خواہ ہے اور محتال بہ وہ مال کہلاتا ہے جس کا حوالہ کیا جاتا ہے۔

قَالَ وَهِيَ جَائِزَةٌ بِالدُّيُوْنِ، قَالَ ❶ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ أُحِيْلَ عَلٰى مَلِيْءٍ فَلْيَتَّبِعْ، وَلِأَنَّهُ الْتَزَمَ مَايَقْدِرُ عَلٰى تَسْلِيْمِهِ فَتَصِحُّ كَالْكَفَالَةِ، وَإِنَّمَا اخْتَصَّتْ بِالدُّيُوْنِ لِأَنَّهَا تُنْبِئُ عَنِ النَّقْلِ وَالتَّحْوِيْلِ، وَالتَّحْوِيْلُ فِي الدَّيْنِ لَا فِي الْعَيْنِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ دیون کا حوالہ جائز ہے، آپ ﷺ نے فرمایا جس شخص کا مالدار پر حوالہ کیا جائے تو وہ اتباع کرے۔ اور اس لیے کہ محتال علیہ نے ایسی چیز کا التزام کیا ہے جس کو سپرد کرنے پر وہ قادر ہے لہٰذا کفالہ کی طرح حوالہ بھی صحیح ہوگا۔ اور حوالہ کو اس لیے دیون کے ساتھ خاص کیا گیا ہے، کیونکہ وہ نقل اور تحویل کی خبر دیتا ہے اور تحویل دین میں ہوتی ہے نہ کہ عین میں۔

اللغات:

﴿دیون﴾ قرضے۔ ﴿أحیل﴾ حوالہ کیا گیا۔ ﴿ملیئ﴾ مالدار۔ ﴿التزم﴾ ذمے میں لیا ہے۔ ﴿اختصّت﴾ خاص

ہے، منحصر ہے۔ ﴿تنبئ﴾ خبر دیتی ہے، سراغ دیتی ہے۔

تخریج:

❶ اخرجہ ابوداؤد فی کتاب البیوع باب فی الطل، حدیث: ۳۳۴۵.

والبخاری فی کتاب الحوالات باب الحوالۃ و ھل یرجع فی الحوالۃ، حدیث رقم: ۲۲۸۷.

''حوالہ'' میدان عمل اور دلیل جواز:

اس عبارت میں حوالہ کے جواز اور اس کے ثبوت کو نقلی اور عقلی دونوں طرح کی دلیلوں سے واضح کیا گیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ حوالہ جائز ہے اور اس کے جواز کی نقلی دلیل یہ حدیث ہے من أُحِيْلِ عَلیٰ مَلِیٍٔ فَلْیَتَّبِع یعنی جس شخص کا حوالہ کسی مالدار پر کیا جائے اور مدیون اپنے دین کی ادائیگی کسی مالدار کے حوالے کردے تو قرض خواہ کو چاہئے کہ وہ اس کی اتباع کرے یعنی اسے قبول کرے اور صرف مدیون ہی سے دین وصول کرنے کی ضد نہ کرے۔

اس حدیث سے وجہ استدلال اس طور پر ہے کہ آپ ﷺ نے محتال لہ یعنی قرض خواہ کو اس میں حوالہ کی اتباع کرنے کا حکم دیا ہے اور آپ ﷺ کا کسی چیز کے قبول کرنے کے متعلق حکم فرمانا اس کے جواز کی بین دلیل ہے۔

حوالہ کے جواز کی عقلی دلیل یہ ہے کہ جب مدیون نے کسی شخص پر حوالہ کردیا اور اس نے اسے قبول کرلیا تو گویا اس نے اپنے اوپر ایک چیز لازم کرلیا اور انسان عموماً وہی چیز اپنے اوپر لازم کرتا ہے جو اس کے بس میں ہوتی ہے، لہٰذا محتال علیہ کا حوالہ کو قبول کرنا گویا اس کی طرف سے قدرت علی التسلیم کا اشارہ ہے اور مقدور التسلیم چیز کا کفالہ درست ہے، لہٰذا اس کا حوالہ بھی درست اور جائز ہوگا۔

وإنما اختصت الخ فرماتے ہیں کہ متن میں جو وھي جائزۃ بالدیون کی عبارت سے حوالہ کے جواز کو دیون کے ساتھ خاص کیا گیا ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ حوالہ نقل کرنے اور ذمے میں دینے کا نام ہے اور دین کی تحویل درست ہے نہ کہ عین کی، اس لیے کہ دین غیر متعین ہوتا ہے لہٰذا ہر کسی کے ذمے اس کو لازم کیا جاسکتا ہے، اس لیے صرف دیون ہی کا حوالہ جائز ہے۔ اس کے برخلاف اعیان چونکہ متعین ہوتے ہیں، لہٰذا ان کی ادائیگی وہی کرسکتے ہیں جن کے پاس عین ہو اور ہر کسی کے پاس دوسرے کا عین نہیں ہوتا، لہٰذا عین کا حوالہ جائز نہیں ہے۔

قَالَ وَتَصِحُّ الْحَوَالَةُ بِرِضَاءِ الْمُحِيْلِ وَالْمُحْتَالِ وَالْمُحْتَالِ عَلَيْهِ، أَمَّا الْمُحْتَالُ فَلِأَنَّ الدَّيْنَ حَقُّهُ وَهُوَ الَّذِي يُنْتَقِلُ بِهَا، وَالذِّمَمُ مُتَفَاوِتَةٌ فَلَا بُدَّ مِنْ رِضَاهُ، وَأَمَّا الْمُحْتَالُ عَلَيْهِ فَلِأَنَّهُ يَلْزَمُهُ الدَّيْنُ، وَلَا لُزُوْمَ بِدُوْنِ الْتِزَامِهِ، وَأَمَّا الْمُحِيْلُ فَالْحَوَالَةُ تَصِحُّ بِدُوْنِ رِضَاهُ، ذُكِرَ فِي الزِّيَادَاتِ، لِأَنَّ الْتِزَامَ الدَّيْنِ مِنَ الْمُحْتَالِ عَلَيْهِ تَصَرُّفٌ فِيْ حَقِّ نَفْسِهِ وَهُوَ لَايَتَضَرَّرُ بِهِ، بَلْ فِيْهِ نَفْعُهُ، لِأَنَّهُ لَا يَرْجِعُ عَلَيْهِ إِذَا لَمْ يَكُنْ بِأَمْرِهِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ محیل، محتال لہ اور محتال علیہ کی رضامندی سے حوالہ صحیح ہوتا ہے رہا محتال لہ تو اس وجہ سے کہ قرضہ اس کا حق ہے اور حوالہ کے ذریعہ منتقل ہوجاتا ہے اور ذمے متفاوت ہوتے ہیں، لہٰذا محتال لہ کی رضامندی ضروری ہے۔ اور رہا محتال علیہ تو اس

وجہ سے (اس کی رضامندی ضروری ہے) کہ وہ دین اپنے اوپر لازم کرتا ہے اور اس کے لازم کیے بغیر لزوم نہیں ہوسکتا۔ رہا محیل تو اس کی رضامندی کے بغیر بھی حوالہ صحیح ہو جاتا ہے، اسے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے زیادات میں بیان کیا ہے، کیونکہ محتال علیہ کی جانب سے دین کا التزام اس کی ذات میں ایک تصرف ہے اور محیل کو اس سے کوئی ضرر بھی نہیں ہے، بلکہ اس میں محیل کا نفع ہے، کیونکہ اگر حوالہ اس کے حکم سے نہ ہو تو محتال علیہ اس سے واپس بھی نہیں لے سکتا۔

اللغات:

﴿محیل﴾ حوالہ کرنے والا۔ ﴿محتال﴾ جس کو قرض وصول کرنے کے لیے کسی اور کے پاس بھیجا جائے۔ ﴿محتال علیہ﴾ جس پر اپنے قرض کی ادائیگی کی ذمہ داری ڈالی جائے۔

حوالہ کی شرائط:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ حوالہ کی صحت اور اس کی درستگی کے لیے محتال لہ، محتال علیہ اور محیل سب کی باہمی رضامندی شرط اور ضروری ہے، چنانچہ محتال لہ کی رضامندی تو اس لیے ضروری ہے کہ قرض اسی کا حق ہے اور اسی حق کے لیے حوالہ کیا جاتا ہے اور چونکہ حوالہ کے ذریعہ یہ حق محیل کے ذمے سے محتال علیہ کے ذمے کی طرف منتقل ہو جائے گا اور محتال علیہ کئی طرح کے لوگ ہو سکتے ہیں اور سب کا ذمہ متفاوت ہوتا ہے، بعض دیندار اور خدا ترس ہوتے ہیں جو ٹال مٹول کیے بغیر دین اداء کر دیتے ہیں اور کچھ دنیا دار اور ہوس پرست ہوتے ہیں جو ٹال مٹول کرتے ہیں اور خیانت کر جاتے ہیں، اس لیے محتال لہ کو محتال علیہ کا علم ہونا چاہئے تاکہ وہ اپنی فہم کے مطابق محتال علیہ کی امانت و دیانت کے مطابق حوالہ پر اپنی رضاء یا عدم رضاء کا اظہار کر سکے۔

وأما المحتال علیہ الخ فرماتے ہیں کہ صحتِ حوالہ کے لیے محتال علیہ کی رضامندی کے متعلق دو قول ہیں (۱) پہلا قول جو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے زیادات میں مذکور ہے یہ ہے کہ اگر محیل کی رضامندی شامل حال نہ ہو تو بھی حوالہ درست اور جائز ہے، کیونکہ حوالہ میں محتال علیہ اپنے ذمے قرض لازم کرتا ہے اور یہ اس کی ذات میں ایک تصرف ہے اور انسان اپنی ذات میں جو تصرف کرتا ہے اس کے لیے کسی کی اجازت شرط نہیں ہوتی، اس لیے محیل کی اجازت اور رضامندی کے بغیر بھی حوالہ صحیح ہے اور پھر اس میں محیل کا ضرر بھی نہیں ہے، بلکہ اس کا نفع ہی نفع ہے، کیونکہ حوالہ محیل کے حکم سے نہیں ہوگا تو ظاہر ہے کہ محتال علیہ کو اس سے اداء کردہ مال واپس لینے کا اختیار بھی نہیں ہوگا اور اس میں محیل کا کھلا ہوا نفع ہے۔

(۲) دوسری روایت جو امام قدوری رحمۃ اللہ علیہ کی ہے اور عنایہ وغیرہ میں مذکور ہے اس کے مطابق صحت حوالہ کے لیے محیل کی رضامندی بھی شرط اور ضروری ہے، کیونکہ باغیرت اور بامروت لوگ کسی دوسرے پر اپنا بار اور اپنا دین لادنا پسند نہیں کرتے اور ایسا کرنے میں وہ اپنی ہتک اور توہین سمجھتے ہیں، اس لیے محیل کی رضامندی بھی شرط اور ضروری ہے۔

قَالَ وَإِذَا تَمَّتِ الْحَوَالَةُ بَرِئَ الْمُحِيْلُ مِنَ الدَّيْنِ بِالْقَبُوْلِ، وَقَالَ زُفَرُ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ لَا يَبْرَأُ اِعْتِبَارًا بِالْكَفَالَةِ، إِذْ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَقْدُ تَوَثُّقٍ، وَلَنَا أَنَّ الْحَوَالَةَ النَّقْلُ لُغَةً، وَمِنْهُ حَوَالَةُ الْغِرَاسِ، وَالدَّيْنُ مَتَى انْتَقَلَ عَنِ الذِّمَّةِ لَايَبْقٰى فِيْهَا، أَمَّا الْكَفَالَةُ فَلِلضَّمِّ، وَالْأَحْكَامُ الشَّرْعِيَّةُ عَلٰى وِفَاقِ الْمَعَانِي اللُّغَوِيَّةِ، وَالتَّوَثُّقُ بِاخْتِيَارِ الْأَمْلَإِ

وَالْأَحْسَنُ فِي الْقَضَاءِ، وَإِنَّمَا يُجْبَرُ عَلَى الْقُبُوْلِ إِذَا نَقَدَ الْمُحِيْلُ، لِأَنَّهُ يَحْتَمِلُ عَوْدُ الْمُطَالَبَةِ إِلَيْهِ بِالتَّوٰى فَلَمْ يَكُنْ مُتَبَرِّعًا.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ جب حوالہ پورا ہوگیا تو محتال علیہ کے قبول کرتے ہی محیل دین سے بری ہوجائے گا، امام زفر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بری نہیں ہوگا، کفالہ پر قیاس کرتے ہوئے، کیونکہ ان میں سے ہر ایک عقدِ توثق ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ حوالہ کے لغوی معنی ہیں منتقل کرنا اور اسی سے حوالۃ الغراس مشتق ہے اور دین جب کسی ذمے سے منتقل ہوجاتا ہے تو اس میں باقی نہیں رہتا۔ رہا کفالہ تو وہ ملانے کے لیے ہے اور احکام شرعیہ لغوی معنی کے موافق ہوتے ہیں۔ اور توثق زیادہ مالدار اور اداء کرنے میں اچھے آدمی کو اختیار کرنے سے حاصل ہوگا اور جب محیل نے اداء کردیا تو محتال لہ کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا، کیونکہ مال ہلاک ہونے کی وجہ سے محیل کی طرف مطالبہ کے لوٹ آنے کا احتمال ہے، اس لیے محیل متبرع نہیں ہوگا۔

اللغات:

﴿تمّت﴾ مکمل ہوگیا۔ ﴿محیل﴾ حوالہ کرنے والا۔ ﴿دین﴾ قرضہ۔ ﴿توثق﴾ اعتماد سازی۔ ﴿غراس﴾ پودے، تازہ بوئے ہوئے بوٹے۔ ﴿ضمّ﴾ ملانا۔ ﴿وفاق﴾ موافق ہونا۔ ﴿أملأ﴾ زیادہ مالدار۔ ﴿یجبر﴾ مجبور کیا جائے گا۔ ﴿عود﴾ لوٹ آنا۔ ﴿توی﴾ ہلاکت۔

حوالہ مکمل ہونے کے بعد محیل کا حکم:

اس سے پہلے یہ بات آئی تھی کہ صحت حوالہ کے لیے محتال لہ اور محتال علیہ وغیرہ کی رضامندی ضروری ہے، یہاں سے یہ بتارہے ہیں کہ جیسے ہی محتال علیہ نے حوالہ قبول کیا فوراً حوالہ مکمل ہوجائے گا اور محیل ہمارے یہاں دین سے بری ہوجائے گا، لیکن امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ ہے کہ محتال علیہ کے قبول کرنے کے بعد حوالہ تو مکمل ہوجائے گا مگر محیل حوالہ سے بری نہیں ہوگا، ان کی دلیل درحقیقت کفالہ پر قیاس ہے اور علتِ قیاس یہ ہے کہ کفالہ اور حوالہ دونوں میں سے ہر ایک توثق اور مضبوطی کے لیے ہوتا ہے اور کفالہ میں اصیل اور مکفول عنہ دین سے بری نہیں ہوتا، اس لیے حوالہ میں محیل بھی وہ دین سے بری نہیں ہوگا۔

امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے برخلاف ہمارے یہاں حوالہ میں محیل دین سے بری ہوجائے گا، کیونکہ حوالہ کے لغوی معنی ہی منتقل ہونا، اسی سے حوالۃ الغراس پودہ منتقل کرنے کے معنی میں مستعمل ہے، لہٰذا جب حوالہ مکمل ہوا تو دین محیل کے ذمے سے محتال علیہ کے ذمے میں منتقل ہوگیا اور محیل کا ذمہ فارغ ہوگیا ورنہ ایک دین کا دو دو ذموں میں ہونا لازم آئے گا جو محال ہے، اس کے برخلاف کفالہ کے لغوی معنی ہیں ملانا یعنی ضم الذمة إلی الذمة اور ظاہر ہے کہ ضم اور انضمام اسی وقت متحقق ہوگا جب اصیل اور مکفول عنہ کے ذمے دین باقی رہے اور احکام شرعیہ میں چوں کہ لغوی معانی ملحوظ ہوتے ہیں، اس لیے حوالہ اور کفالہ دونوں کے لغوی معنی میں غور کیا جائے گا اور جہاں منتقل ہونے کے معنی ہیں یعنی حوالہ، وہاں اصیل دین سے بری ہوجائے گا اور جہاں ملانے کے معنی ہیں یعنی کفالہ میں وہاں اصیل پر دین باقی اور برقرار رہے گا۔

والتوثق الخ بقول صاحب عنایہ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض یہ ہے کہ آپ نے حوالہ کو عقدِ توثق کہا ہے،

لیکن جب محیل سے دین منتقل ہوکر محتال علیہ پر آ گیا تو اس میں توثق کہاں رہ گیا، پہلے بھی دین ایک ہی آدمی پر تھا اور اب بھی دین ایک ہی شخص پر ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ توثق اور مضبوطی کے لیے دو آدمیوں پر دین ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ توثق کا مفہوم یہ ہے کہ دین مدیون اور محیل سے منتقل ہوکر کسی مالدار کے ذمے میں چلا جائے اور وہ چٹکی میں اسے اداء کردے، یا کسی ایسے اچھے اور امانت دار شخص کے ذمے میں چلا جائے جو ادائیگی حقوق میں دیانت دار ہو اور خیانت وغیرہ نہ کرتا ہو اور محیل کے مقابلہ میں ان لوگوں سے دین وصول کرنے میں محتال لہ کو زیادہ آسانی اور سہولت ہو۔ لہٰذا اس حوالے سے یہاں توثق موجود ہے اور عدم توثق کا نعرہ لگانا درست نہیں ہے۔

وإنما یجبر الخ یہاں سے بھی ایک سوالِ مقدر کا جواب دیا گیا ہے، سوال یہ ہے کہ آپ کا محیل کو دین سے بری خیال کرنا ہمیں تسلیم نہیں ہے، کیوں کہ اگر محتال علیہ محتال لہ کو دین اداء نہ کرے اور از خود محیل اسے دین کے بقدر رقم دے دے تو محتال لہ کو اس رقم کے قبول کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے، جب کہ محیل دین سے بری ہونے کے بعد مذکورہ رقم کی ادائیگی میں متبرع ہے اور متبرع کا تبرع قبول کرنے کے لیے کسی کو مجبور نہیں کیا جاتا، لیکن محتال لہ کو مجبور کرنا اس بات کی علامت ہے کہ محیل دین سے بری نہیں ہوا ہے اور محتال علیہ کے دین اداء نہ کرنے کی صورت میں محیل کی طرف سے اداء کردہ رقم دین ہی میں سے شمار ہوتی ہے آخر ایسا کیوں ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ صورت مسئلہ میں محیل کی طرف سے اداء کردہ رقم کا دین سے اداء ہونا اور اس کا متبرع نہ ہونا اس وجہ سے ہے کہ اگر محتال علیہ حوالہ کا انکار کردے یا وہ مفلس ہوجائے اور حوالہ کا مال اس کے پاس سے ہلاک ہوجائے تو ظاہر ہے کہ محیل جو اصیل ہے اس پر مطالبہ اور دین عود کر آئے گا، اس لیے اس احتمال کی وجہ سے محیل کی طرف سے مذکورہ ادائیگی کو دین شمار کیا جائے گا، ورنہ حقیقت یہی ہے کہ حوالہ کے بعد دین اس کے ذمے سے منتقل ہوجاتا ہے اور وہ اس سے بری ہوجاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر محتال علیہ محتال لہ کو دین اداء کردے تو پھر محتال لہ کو محیل سے مطالبۂ دین کا حق نہیں رہتا۔

قَالَ وَلَا يَرْجِعُ الْمُحْتَالُ عَلَى الْمُحِيْلِ إِلَّا أَنْ يَتْوِيَ حَقُّهُ، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ عَلَيْهِ لَا يَرْجِعُ وَإِنْ تَوِيَ، لِأَنَّ الْبَرَاءَةَ قَدْ حَصَلَتْ مُطْلَقَةً فَلَا يَعُوْدُ إِلَّا بِسَبَبٍ جَدِيْدٍ، وَلَنَا أَنَّهَا مُقَيَّدَةٌ بِسَلَامَةِ حَقِّهِ، لَهُ إِذْ هُوَ الْمَقْصُوْدُ أَوْ تَفْسُخُ الْحَوَالَةُ لِفَوَاتِهِ، لِأَنَّهُ قَابِلٌ لِلْفَسْخِ فَصَارَ كَوَصْفِ السَّلَامَةِ فِي الْمَبِيْعِ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ محتال لہ محیل سے واپس نہیں لے سکتا الا یہ کہ اس کا حق ہلاک ہوجائے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ واپس نہیں لے گا اگرچہ ہلاک ہوجائے، کیونکہ برأت مطلق حاصل ہوئی ہے، لہٰذا سبب جدید کے بغیر عود نہیں کرے گی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ برأت محتال لہ کے حق کی سلامتی کے ساتھ مقید ہے، کیونکہ وہی مقصود ہے یا (اس وجہ سے کہ) مقصود فوت ہونے سے حوالہ فوت ہوجائے گا، کیونکہ حوالہ فسخ کو قبول کرنے والا ہے، لہٰذا یہ مبیع میں سلامتی وصف کی طرح ہوگیا۔

اللغات:

﴿یتوی﴾ ہلاک ہوجائے، ضائع ہوجائے۔ ﴿لایعود﴾ نہیں لوٹے گی۔

محتال لہ کا حوالہ سے رجوع کرنا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب حوالہ مکمل ہوگیا تو ہمارے یہاں محتال لہ کو محیل سے دین وغیرہ کے متعلق رجوع کا اختیار نہیں ہوگا، ہاں اگر اس کا حق ہلاک اور ضائع ہو رہا ہو بایں معنی کہ محتال علیہ حوالہ کا انکار کردے یا قاضی اس کے مفلس ہونے کا فیصلہ کردے تو اس صورت میں ہمارے یہاں محتال لہ محیل سے اپنا حق یعنی دین واپس لینے کا مستحق ہوگا۔ اس کے برخلاف حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں کسی بھی صورت میں محتال لہ محیل سے رجوع نہیں کرسکتا خواہ اس کا حق مل رہا ہو یا ضائع ہو رہا ہو، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ ابتداء میں جب حوالہ منعقد ہوا تھا تو محیل بغیر کسی قید کے مطلق بری ہوا تھا اور اس میں یہ قید نہیں تھی کہ اگر محتال لہ کا حق ضائع ہوگا تو اسے محیل سے رجوع کا حق حاصل ہوگا، لہٰذا جب ایک مرتبہ کسی قید کے بغیر محیل بری ہو چکا ہے تو اب اس کے حق میں یہ برأت عود نہیں کرے گی، البتہ اگر خود محیل کے حق میں عودِ برأت کا کوئی جدید سبب پایا جائے بایں طور کہ وہ محتال لہ سے محتال بہ کو خرید لے یا حوالہ اپنی طرف منتقل کرالے تو ان صورتوں میں محتال لہ کو اس سے رجوع کا حق حاصل ہوگا لیکن چوں کہ یہ حق سبب جدید کی وجہ سے حاصل ہوگا، اس لیے صورت مسئلہ سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہوگا۔

ولنا الخ اس سلسلے میں ہماری دلیل یہ ہے کہ حوالہ مکمل ہونے سے محیل کا دین سے بری ہونا مطلق نہیں ہے، بلکہ اس کے حق کی سلامتی کے ساتھ مقید اور مشروط ہے، کیونکہ حوالہ کا مقصد ہی یہی ہوتا ہے کہ محتال لہ کو صحیح سلامت اس کا حق مل جائے، لیکن اگر محتال لہ کو اس کا حق نہیں مل رہا ہے تو حوالہ کا مقصد فوت ہوجائے گا اور مقصد فوت ہونے سے اٹومیٹک طور پر حوالہ فسخ ہوجاتا ہے اور ظاہر ہے کہ جب حوالہ فسخ ہوجائے گا تو پھر دین میں محیل پر محتال لہ کا حق عود کر آئے گا اور اسے محیل سے رجوع کا حق حاصل ہوگا۔

اس کی مثال ایسی ہے جیسے مبیع میں وصف سلامتی مشروط ہوتی ہے چنانچہ اگر کسی نے کوئی چیز خریدی لیکن اس پر قبضہ نہیں کیا تھا کہ وہ چیز ہلاک ہوگئی تو چوں کہ مبیع کی ہلاکت سے عقد کا مقصد (مشتری کا مبیع پر قبضہ کرنا اور بائع کا ثمن پر قبضہ کرنا) فوت ہوگیا، اس لیے یہ عقد فسخ ہوجائے گا اور مشتری کا حق ثمن میں عود کر آئے گا اور اسے بائع سے ثمن واپس لینے کا اختیار ہوگا، اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی جب حوالہ کا مقصد فوت ہوگیا تو ظاہر ہے کہ حوالہ فسخ ہوگیا اور محتال لہ اور صاحبِ حق کا حق من علیہ الحق یعنی محیل پر عود کر آئے گا۔

قَالَ وَالتَّوٰی عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَيْهِ أَحَدُ الْأَمْرَيْنِ وَهُوَ إِمَّا أَنْ يَّجْحَدَ الْحَوَالَةَ وَيَحْلِفَ وَلَا بَيِّنَةَ لَهُ عَلَيْهِ أَوْيَمُوْتُ مُفْلِسًا، لِأَنَّ الْعِجْزَ عَنِ الْوُصُوْلِ يَتَحَقَّقُ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وَهُوَ التَّوٰی فِي الْحَقِيْقَةِ، وَقَالَا هٰذَانِ الْوَجْهَانِ، وَوَجْهٌ ثَالِثٌ وَهُوَ أَنْ يَحْكُمَ الْحَاكِمُ بِإِفْلَاسِهِ حَالَ حَيَاتِهِ، وَهٰذَا بِنَاءٌ عَلٰی أَنَّ الْإِفْلَاسَ لَايَتَحَقَّقُ بِحُكْمِ الْقَاضِيْ عِنْدَهُ خِلَافًا لَهُمَا، لِأَنَّ الْمَالَ غَادٍ وَرَائِحٌ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں مال کا ہلاک ہونا دو باتوں میں سے ایک سے ہوگا، یا تو محتال علیہ حوالہ کا انکار کردے اور قسم کھالے اور محتال لہ کے پاس اس کے خلاف بینہ نہ ہو یا وہ مفلس ہو کر مرجائے، کیونکہ ان میں سے ہر ایک امر سے وصول یابی متحقق ہوچکی ہے اور یہی درحقیقت ہلاکت ہے۔ حضرات صاحبین رحمہما اللہ علیہما فرماتے ہیں کہ یہ دو وجہیں ہیں اور ایک تیسری وجہ

بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ محتال علیہ کی زندگی میں حاکم اس کے افلاس کا فیصلہ کردے اور یہ وجہ اس بات پر مبنی ہے کہ امام صاحبؒ کے یہاں قاضی کے حکم سے افلاس متحقق نہیں ہوتا حضرات صاحبین رحمہما اللہ کا اختلاف ہے، کیونکہ مال آتا جاتا رہتا ہے۔

اللغات:

﴿توی﴾ ہلاکت، ضیاع۔ ﴿یجحد﴾ انکار کردے۔ ﴿بینة﴾ گواہی۔ ﴿مُفَلّس﴾ دیوالیہ قرار شدہ۔ ﴿غادو رائح﴾ آنے جانے والی چیز (لفظا: صبح کو ہونے والا شام کو ہونے والا)۔

''توی'' کی تفسیر:

ماقبل میں جو مال اور حق کے ضائع ہونے کو توی سے تعبیر کیا گیا ہے اس کا مطلب ہے ہلاک ہونا، ضائع ہونا اور حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں یہ توی دو چیزوں میں سے ایک چیز سے متحقق ہوگا (۱) محتال علیہ حوالہ کا انکار کردے اور قسم کھالے کہ مجھ پر حوالہ وغیرہ نہیں تھا اور اس کے خلاف نہ تو محیل کے پاس بینہ ہو اور نہ ہی محتال لہ کے پاس بینہ ہو (۲) دوسری صورت یہ ہے کہ محتال علیہ مفلس ہوکر مرجائے یعنی نہ تو وہ اپنے پیچھے ترکہ اور مال چھوڑے اور نہ ہی کوئی وکیل اور کفیل چھوڑے، ان دونوں صورتوں میں حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں توی متحقق ہوجائے گا، کیونکہ یہاں جو دونوں صورتیں ہیں ان میں سے ہر ایک صورت میں محتال لہ کے لیے محتال علیہ سے اپنے دین کو وصول کرنا ممکن ہے چنانچہ پہلی صورت میں جب محتال علیہ نے حوالہ ہی کا انکار کردیا تو ظاہر ہے کہ اس سے دین وصول کرنے کی کوئی راہ نہیں رہ گئی اور دوسری صورت میں جب وہ مفلس ہوکر مرا ہے تو یہاں بھی کوئی ایسا ذمہ نہیں ہے جس سے محتال لہ اپنا حق وصول کرلے اور حق کا وصول نہ ہو پانا اور اس کی وصولیابی کا متعذر ہونا اس کا ہلاک اور ضائع ہونا ہے اور اسی کا نام ہلاکت اور توی ہے۔

وقالا الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں مذکورہ دونوں صورتوں کے علاوہ توی کی ایک تیسری صورت بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ محتال علیہ کی زندگی میں قاضی اس کے مفلس اور قلاش ہونے کا حکم دے دے تو چوں کہ حضرات صاحبین کے یہاں قاضی کی تفلیس سے انسان مفلس شمار ہوتا ہے اور مفلس سے مطالبہ ساقط ہوجاتا ہے، اس لیے ان حضرات کے یہاں اس صورت میں بھی عجز عن الوصول متحقق ہوگا اور توی ثابت ہوگا۔ اس کے برخلاف حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں چوں کہ قاضی کی تفلیس سے انسان مفلس نہیں ہوتا، کیونکہ مال آنے جانے والی چیز ہے اور ایک آدمی کسی دن مفلس رہتا ہے اور دوسرے دن وہی آدمی مالدار ہوجاتا ہے، اس لیے قاضی کی تفلیس کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا اور اس وجہ کو توی کی علت قرار دینا بھی صحیح نہیں ہوگا۔

قَالَ وَإِذَا طَالَبَ الْمُحْتَالُ عَلَيْهِ الْمَحِيْلَ بِمِثْلِ مَالِ الْحَوَالَةِ فَقَالَ الْمَحِيْلُ أَحَلْتُ بِدَيْنٍ لِيْ عَلَيْكَ لَمْ يُقْبَلْ قَوْلُهُ إِلَّا بِحُجَّةٍ، وَكَانَ عَلَيْهِ مِثْلُ الدَّيْنِ، لِأَنَّ سَبَبَ الرُّجُوْعِ قَدْ تَحَقَّقَ وَهُوَ قَضَاءُ دَيْنِهِ بِأَمْرِهِ، إِلَّا أَنَّ الْمَحِيْلَ يَدَّعِيْ عَلَيْهِ دَيْنًا وَهُوَ مُنْكِرٌ، وَالْقَوْلُ لِلْمُنْكِرِ، وَلَا يَكُوْنُ الْحَوَالَةُ إِقْرَارًا مِنْهُ بِالدَّيْنِ عَلَيْهِ، لِأَنَّهَا قَدْ تَكُوْنُ بِدُوْنِهِ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ جب محتال علیہ نے محیل سے مال حوالہ کے مثل کا مطالبہ کیا پھر محیل نے کہا میں نے اس قرض کے عوض

حوالہ کیا تھا جو میرا تجھ پر ہے تو دلیل کے بغیر اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا اور محیل پر دین کے مثل لازم ہوگا، کیونکہ رجوع کا سبب پایا گیا اور وہ محیل کے حکم سے اس کا دین ادا کرنا ہے، مگر محیل محتال علیہ پر دین کا دعویٰ کر رہا ہے اور وہ اس کا منکر ہے اور منکر کا قول مقبول ہوتا ہے اور یہ حوالہ اس کی طرف سے دین کا اقرار نہیں ہوگا، کیونکہ کبھی قرضہ کے بغیر بھی حوالہ ہوجاتا ہے۔

اللغات:

﴿حجّة﴾ دلیل۔ ﴿دین﴾ قرضہ۔ ﴿یدّعی﴾ دعویٰ کرتا ہے۔

اپنے سابقہ قرض کے بدلے موجودہ قرض معاف کرانے کی صورت:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب محتال علیہ نے محیل کی طرف سے بشکل حوالہ اس کا دین ادا کر دیا اور پھر ادا کردہ مالِ حوالہ کا محیل سے مطالبہ کیا اور محیل نے کہا میں نے اپنے اس دین کے عوض تمہیں محتال علیہ بنا دیا تھا جو تمہارا دین مجھ پر واجب الأ داء ہے، اس لیے حوالہ کی رقم کو اسی دین کے عوض شمار کرو تو اگر محیل کے پاس بینہ نہیں ہوگا تو اس کا قول معتبر نہیں ہوگا اور اس پر اتنی رقم واجب ہوگی جو محتال علیہ نے محتال لہ کو ادا کی ہوگی، کیونکہ جب محتال علیہ نے محیل کے حکم سے اس کا دین ادا کر دیا تو اس کے لیے اس دین کے بقدر محیل سے رقم واپس لینے کا حق ہوگیا، مگر محیل وہ رقم نہ دے کر اس پر دین کا دعویٰ کر رہا ہے حالانکہ اس کے پاس بینہ بھی نہیں ہے تو ''البینة علی المدعي والیمین علی من أنکر'' والے ضابطے کے تحت جو منکر ہے اس کا قول معتبر ہوگا اور محتال علیہ چوں کہ یہاں منکر ہے اس لیے اس کا قول مانا جائے گا اور اسے محیل سے حوالہ میں دی ہوئی رقم کے بقدر رقم لینے کا اختیار ہوگا۔ اور جو اس نے حوالہ قبول کیا تھا اس قبولیت کو اس کی طرف سے دین کا اقرار بھی نہیں سمجھا جائے گا، کیونکہ حوالہ کے لیے محتال علیہ پر محیل کا قرضہ ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ دین کے بغیر بھی حوالہ منعقد ہوجاتا ہے۔

قَالَ وَإِذَا طَالَبَ الْمُحِيْلُ الْمُحْتَالَ بِمَا أَحَالَهُ بِهٖ فَقَالَ إِنَّمَا أَحَلْتُكَ لِتَقْبِضَهُ لِيْ، وَقَالَ الْمُحْتَالُ لَا، بَلْ أَحَلْتَنِيْ بِدَيْنٍ كَانَ لِيْ عَلَيْكَ فَالْقَوْلُ قَوْلُ الْمُحِيْلِ لِأَنَّ الْمُحْتَالَ يَدَّعِيْ عَلَيْهِ الدَّيْنَ وَهُوَ يُنْكِرُ، وَلَفْظَةُ الْحَوَالَةِ مُسْتَعْمَلَةٌ فِي الْوَكَالَةِ فَيَكُوْنُ الْقَوْلُ قَوْلَهُ مَعَ يَمِيْنِهٖ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ جب محیل نے محتال لہ سے اس مال کا مطالبہ کیا جو اس کے لیے حوالہ کیا تھا اور یوں کہا میں نے اس لیے تجھے حوالہ کیا تھا تاکہ تم وہ مال میرے لیے قبضہ کرلو۔ اور محتال نے کہا کہ نہیں بلکہ تم نے اس دین کے عوض حوالہ کیا تھا جو میرا تم پر ہے تو محیل کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ محتال لہ اس پر دین کا دعویٰ کر رہا ہے اور محیل اس کا منکر ہے اور لفظ حوالہ وکالت میں بھی مستعمل ہے، لہٰذا محیل کی یمین کے ساتھ اس کا قول معتبر ہوگا۔

اللغات:

﴿طالب﴾ مطالبہ کیا۔ ﴿لتقبضهٗ﴾ تاکہ تو اُسے قبضہ کرلے۔ ﴿دین﴾ قرضہ۔

محیل کا محتال لہ سے مالِ حوالہ کی حیثیت کے بارے میں اختلاف:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب محتال علیہ نے محتال لہ کو حوالہ کا مال دے دیا اس کے بعد محیل محتال لہ سے کہتا ہے کہ اب شرافت کے ساتھ حوالہ میں لیے ہوئے مال کو مجھے واپس کردے اور میں نے اس لیے تھوڑی تمہیں محتال لہ بنایا تھا کہ تم اسے ہڑپ کر جاؤ میں نے تو صرف اس لیے حوالہ کیا تھا تا کہ تم وہ مال میرے لیے قبضہ کر کے مجھے دیدو، لیکن محتال لہ کہنے لگا کہ نہیں تم نے اس دین کے عوض مجھے حوالہ کیا تھا جو میرا تم پر باقی ہے، اس لیے یہاں سے دفع ہوجاؤ اور مال کا نام بھی مت لو تو اس صورت میں محیل ہی کی جیت ہوگی اور اسی کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ محتال علیہ اس پر دین کا دعویٰ کر رہا ہے اور محیل اس کا منکر ہے اور چوں کہ محتال علیہ کے پاس بینہ نہیں ہے، اس لیے ضابطۂ سابقہ کے تحت محیل جو منکر ہے یمین کے ساتھ اس کا قول معتبر ہوگا۔ اور پھر لفظ حوالہ وکالہ کے معنی میں بھی مستعمل ہوتا ہے، اس لیے ہوسکتا ہے کہ محیل نے حوالہ بول کر وکالہ مراد لیا ہو اور محتال علیہ کو اس مال کے قبضہ کرنے کا وکیل بنایا ہو، اس لیے اس حوالے سے بھی محیل ہی کا قول معتبر ہوگا۔

قَالَ وَمَنْ أَوْدَعَ رَجُلًا أَلْفَ دِرْهَمٍ وَأَحَالَ بِهَا عَلَيْهِ آخَرُ فَهُوَ جَائِزٌ، لِأَنَّهُ أَقْدَرُ عَلَى الْقَضَاءِ، فَإِنْ هَلَكَتْ بَرِئَ لِتَقَيُّدِهَا بِهَا، فَإِنَّهُ مَا الْتَزَمَ الْأَدَاءَ إِلَّا مِنْهَا، بِخِلَافِ مَا إِذَا كَانَتْ مُقَيَّدَةً بِالْمَغْصُوْبِ، لِأَنَّ الْفَوَاتَ إِلَى خَلْفٍ كَلَا فَوَاتَ، وَقَدْ تَكُوْنُ الْحَوَالَةُ مُقَيَّدَةً بِالدَّيْنِ أَيْضًا، وَحُكْمُ الْمُقَيَّدَةِ فِيْ هٰذِهِ الْجُمْلَةِ أَنْ لَا يَمْلِكُ الْمُحِيْلُ مُطَالَبَةَ الْمُحْتَالِ عَلَيْهِ، وَلِأَنَّهُ تَعَلَّقَ بِهِ حَقُّ الْمُحْتَالِ عَلَى مِثَالِ الرَّهْنِ وَإِنْ كَانَ أُسْوَةً لِلْغُرَمَاءِ بَعْدَ مَوْتِ الْمُحِيْلِ، وَهٰذَا لِأَنَّهُ لَوْ بَقِيَتْ لَهُ مُطَالَبَةٌ بِهِ فَيَأْخُذُهُ مِنْهُ لَبَطَلَتِ الْحَوَالَةُ وَهِيَ حَقُّ الْمُحْتَالِ، بِخِلَافِ الْمُطْلَقَةِ، لِأَنَّهُ لَا تَعَلُّقَ لِحَقِّهِ بِهِ، بَلْ بِذِمَّتِهِ فَلَا تَبْطُلُ الْحَوَالَةُ بِأَخْذِ مَا عَلَيْهِ أَوْ مَا عِنْدَهُ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے کسی آدمی کے پاس ایک ہزار دراہم ودیعت رکھا اور ان دراہم کے ساتھ جو اس پر ہیں دوسرے کو حوالہ کیا تو یہ جائز ہے، کیونکہ اس میں ادائیگی پر زیادہ قدرت ہے پھر اگر ودیعت ہلاک ہوگئی تو مودع بری ہوجائے گا، کیونکہ حوالہ ودیعت کے ساتھ مقید تھا اور محتال علیہ نے اسی ودیعت سے اداء کرنے کا التزام کیا تھا۔ برخلاف اس صورت کے جب حوالہ مالِ مغصوب کے ساتھ مقید ہو، اس لیے کہ نائب کی طرف فوت ہونا فوت نہ ہونے کی طرح ہے۔ اور حوالہ کبھی دین کے ساتھ بھی مقید ہوتا ہے اور ان تمام صورتوں میں حوالۂ مقیدہ کا حکم یہ ہے کہ محیل محتال علیہ سے مطالبہ کا مالک نہیں ہوتا، اس لیے کہ مالِ مذکور کے ساتھ محتال لہ کا حق متعلق ہوگیا ہے جیسے رہن میں ہوتا ہے اگرچہ محیل کی موت کے بعد محتال لہ قرض خواہوں کے برابر ہوتا ہے۔ اور یہ حکم اس وجہ سے ہے کہ اگر محیل کے لیے اس مال کا مطالبہ باقی رہے گا اور وہ محتال علیہ سے لے لے گا تو حوالہ باطل ہوجائے گا جب کہ وہ محتال لہ کا حق ہے۔ برخلاف حوالۂ مطلقہ کے کیونکہ اس مال سے محتال لہ کا کوئی حق متعلق نہیں ہوتا، بلکہ اس کا حق محتال علیہ کے ذمے سے متعلق ہوتا ہے، لہٰذا اس مال کو لینے سے حوالہ باطل نہیں ہوگا جو محتال علیہ پر ہے یا جو اس کے پاس ہے۔

اللغاتُ:

﴿اودع﴾ امانت کے طور پر رکھوایا۔ ﴿أقدر﴾ زیادہ قدرت والا ہے۔ ﴿خلف﴾ نائب، قائم مقام۔ ﴿أسوۃ﴾ برابر/ ایک جیسا۔ ﴿غرماء﴾ قرض خواہ حضرات۔

حوالۂ مقیدہ:

حل عبارت سے پہلے یہ بات ذہن میں رکھئے کہ حوالہ کی دو قسمیں ہیں (۱) حوالہ مطلقہ (۲) حوالہ مقیدہ، حوالہ مطلقہ تو یہ ہے کہ محیل مطلق کسی کو محتال علیہ بنائے اور اس میں کسی دین وغیرہ کی قید نہ ہو کہ تم میرے فلاں دین کے عوض حوالہ قبول کرو جو میرا تم پر ہے۔

اور حوالہ مقیدہ یہ ہے کہ اس میں قید کے ساتھ حوالہ کیا جائے مثلاً دین ہو یا کسی اور طرح کا محیل کا محتال علیہ پر کوئی حق ہو، بہر حال حوالہ کی دونوں قسمیں درست اور جائز ہیں، چنانچہ اس سے پہلے حوالہ مطلقہ کا بیان تھا اور اب یہاں سے حوالہ مقیدہ کو بیان کررہے ہیں۔

عبارت میں جو مسئلہ بیان کیا گیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے مثلاً سلمان نے نعمان کے پاس ایک ہزار درہم بطور ودیعت رکھا اور سلمان پر سلیم کے ایک ہزار دراہم قرض ہیں، چنانچہ مودِع یعنی سلمان نے اپنے مودع یعنی نعمان سے کہا کہ میرے وہ ایک ہزار دراہم جو تمہارے پاس بطور امانت ہیں تم انہیں سلیم کو دیدو تو گویا کہ یہاں سلمان نے سلیم کے لیے نعمان پر ایک ہزار دراہم کا حوالہ کیا تو یہ حوالہ درست اور جائز ہے، کیونکہ حوالہ کا مقصد محتال لہ کو اس کا حق دلانا ہے اور صورت مسئلہ میں محتال لہ کو محتال علیہ سے اپنا حق لینے میں سہولت ہے بایں طور کہ محتال علیہ اس کی ادائیگی پر ہر طرح سے قادر ہے، کیونکہ خود محیل نے اسے دین کی رقم بھی دیدی ہے اور اس کا مصرف بھی متعین کردیا ہے، اس لیے محتال علیہ کے لیے مذکورہ دین اداء کرنے میں کوئی دشواری نہیں ہے۔

لیکن اگر محتال علیہ کے محتال لہ کو اداء کرنے سے پہلے ہی محتال علیہ کی طرف سے تعدی کے بغیر مالِ ودیعت اس کے پاس سے ہلاک ہوجائے تو اس صورت میں محتال علیہ حوالہ سے بری ہوجائے گا، کیونکہ یہاں حوالہ مالِ ودیعت کے ساتھ مقید ہے اور محتال علیہ نے اسی مال سے محتال لہ کو اداء کرنے کا التزام کیا ہے۔ لیکن اس مال کے ہلاک ہونے سے ادائیگی متعذر ہوگئی ہے اور حوالہ باطل ہوچکا ہے، اس لیے محتال علیہ بھی حوالہ سے بری ہوجائے گا۔

اس کے برخلاف اگر حوالہ مالِ مغصوب کے ساتھ مقید اور متعلق ہو مثلاً محیل نے محتال علیہ سے یہ کہا کہ تم نے میرا جو فلاں مال غصب کیا ہے اس کو میرے فلاں قرض خواہ کو دیدینا تو اس صورت میں اگر مالِ مغصوب ہلاک ہوجائے تب بھی حوالہ باطل نہیں ہوگا اور جب حوالہ باطل نہیں ہوگا تو ظاہر ہے کہ محتال علیہ بھی حوالہ سے بری نہیں ہوگا۔ اور اس صورت میں حوالہ اس لیے باطل نہیں ہوگا کہ شئ مغصوب کی ہلاکت سے محتال علیہ بری نہیں ہوتا، بلکہ اس پر اس کا مثل یا اس کی قیمت واجب ہوتی ہے چنانچہ شئ مغصوب کی ہلاکت بدل اور نائب چھوڑنے کی حالت میں ہوگی اور جو چیز نائب چھوڑ کر ہلاک ہوتی ہے وہ حکماً باقی شمار ہوتی ہے اور چونکہ صورتِ مسئلہ میں مالِ مغصوب سے بحث ہے اور حوالہ اسی سے مقید ہے، اس لیے وہ مال ہلاکت کے بعد بھی حکماً باقی شمار ہوگا اور اسی وجہ حوالہ بھی باقی رہے گا اور محتال علیہ بری نہیں ہوگا۔

وقد تکون الحوالة الخ فرماتے ہیں کہ عین کی طرح کبھی دین کے ساتھ بھی حوالہ مقید ہوتا ہے اس کی مثال ایسی ہے کہ مثلاً

سلمان پر نعمان کا ایک ہزار درہم قرض ہے اور سلیم پر سلمان کا ایک ہزار درہم قرض ہے اب اگر نعمان نے اپنے مقروض سلمان سے اپنے قرض کا مطالبہ کیا اور سلمان نے اسے اپنے مقروض یعنی سلیم کی طرف منتقل کر کے یوں کہا کہ تم سلیم سے لے لینا، تو یہ حوالہ مقیدہ بالدین ہوا اور یہ بھی درست اور جائز ہے۔

اور ان تمام صورتوں کا حکم یہ ہے (خواہ حوالہ عین کے ساتھ مقید ہو اور وہ عین مالِ ودیعت ہو یا مالِ مغصوب یا دین کے ساتھ متعلق ہو) کہ محیل محتال علیہ سے اس عین اور دین کا مطالبہ نہیں کر سکتا جسے محتال بہ بنایا گیا ہے اور جس پر حوالہ منعقد ہوا ہے، اس لیے کہ حوالے کے بعد مذکورہ اموال میں سے ہر ہر مال سے محتال لہ کا حق متعلق ہو جاتا ہے اور کسی چیز سے جب دوسرے کا حق متعلق ہو جاتا ہے تو اس حق کو اداء کئے بغیر مالک کے لیے اس چیز کو لینا درست نہیں ہوتا، جیسے شئ مرہونہ کے ساتھ رہن مکمل ہونے کے بعد مرتہن کا حق متعلق ہو جاتا ہے، اب جب تک راہن مرتہن کا حق اداء نہ کر دے اس وقت تک اسے شئ مرہونہ کے مطالبہ کا اختیار نہیں رہتا، اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی جب حوالۂ مقیدہ سے محتال لہ کا حق متعلق ہو چکا ہے تو اس کو اداء کیے بغیر محیل اس مال کو ہاتھ نہیں لگا سکتا۔

وإن كان أسوة للغرماء الخ یہاں حوالہ اور رہن میں فرق کرتے ہوئے بتا رہے ہیں کہ علی مثال الرہن سے جو ہم نے حوالۂ مقیدہ کو مثل رہن قرار دیا ہے تو آپ یہ یاد رکھئے کہ یہ ہماری طرف سے بیان کردہ نظیر ہے مثال نہیں ہے، اور چوں کہ نظیر من کل وجہ ممثل لہ کے مطابق نہیں ہوتی اسی لیے رہن اور حوالۂ مقیدہ دونوں کے حکم میں فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ حوالۂ مقیدہ میں اگر محیل مر جائے اور محتال لہ کے علاوہ دیگر لوگوں کا بھی مرحوم محیل پر قرض ہو اور حوالہ کے مال کے علاوہ اس کے ترکے میں دوسرا مال نہ ہو تو محتال لہ دیگر قرض خواہوں کے ساتھ برابر کا شریک ہوگا اور اسے کسی پر فوقیت حاصل نہیں ہوگی۔ اس کے برخلاف اگر رہن میں راہن مر جائے اور مرتہن کے علاوہ اس کے اور بھی قرض خواہ ہوں اور شئ مرہونہ کے علاوہ اس کے ترکہ میں کوئی چیز نہ ہو تو اس صورت میں مرتہن ہی شئ مرہونہ کا زیادہ حق دار ہوگا اور اس کا حق جملہ قرض خواہوں سے مقدم ہوگا۔ اس حوالے سے رہن اور حوالۂ مقیدہ میں فرق ہے، اسے ملحوظ خاطر رکھنا چاہئے۔

وهنا لأنه الخ فرماتے ہیں کہ حوالہ مقیدہ میں محیل کے لیے محتال علیہ سے مالِ حوالہ کے مطالبے کا حق اس لیے بھی نہیں ہے کہ اگر ہم محیل کو یہ حق دیدیں اور وہ محتال علیہ سے وہ مال لے لے تو حوالہ ہی باطل ہو جائے گا، کیونکہ اسی مال کے ساتھ حوالہ کے مقید ہے لہٰذا جب وہ مال نہیں رہے گا تو آخر کس چیز پر حوالہ ہوگا، حالانکہ حوالہ کے بعد وہ مال محتال لہ کا حق بن جاتا ہے اور محیل کے لینے میں محتال لہ کے اس حق کا ابطال ہے اور محیل کو اس کا حق باطل کرنے کا کوئی حق نہیں ہے، اس لیے اسے مالِ حوالہ محتال علیہ سے واپس لینے کا بھی حق نہیں ہے۔ البتہ اگر حوالہ مطلقہ ہو تو اس صورت میں محیل محتال علیہ سے مالِ حوالہ کو واپس لے سکتا ہے کیونکہ حوالہ مطلقہ میں محتال لہ کا حق محتال علیہ کے ذمے سے متعلق ہوتا ہے نہ کہ مالِ حوالہ سے، اس لیے محیل کے اس مال کو لینے سے حوالہ کی صحت پر کوئی آنچ نہیں آئے گی۔

قَالَ وَ يُكْرَهُ السَّفَاتِجُ وَهِيَ قَرْضٌ اِسْتَفَادَ بِهِ الْمُقْرِضُ سُقُوْطَ خَطْرِ الطَّرِيْقِ، وَهٰذَا نَوْعُ نَفْعٍ اِسْتُفِيْدَ بِهٖ وَقَدْ نَهٰى رَسُوْلُ اللّٰهِ ❶ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَرْضٍ جَرَّ نَفْعًا.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ سفاتج مکروہ ہے اور وہ ایسا قرض ہے جس کے ذریعے قرض دینے والا خطرات راہ کو دور کرنے کا فائدہ حاصل کرتا ہے اور یہ ایک طرح کا نفع ہے جو قرض کے ذریعے حاصل کیا گیا ہے حالانکہ آپ ﷺ نے اس قرض سے منع فرمایا ہے جو نفع کش ہو۔

اللغات:

﴿استفاد﴾ فائدہ حاصل کرتا ہے۔ ﴿مقرض﴾ قرض دینے والا۔ ﴿سقوط﴾ گرنا، ساقط ہونا۔ ﴿جرّ﴾ گھسیٹ لے۔

تخریج:

❶ اخرجہ البیہقی فی السنن الکبری باب کل قرض جر منفعۃ فھو ربا، حدیث: ۱۰۷۱۵.

منی آرڈر (سفتجہ) کا مکروہ ہونا:

حل عبارت سے پہلے یہ بات یاد رکھیے کہ سَفَاتِج سُفْتَجَة کی جمع ہے اس کے معنی ہیں محکم شئ آج کی زبان میں اسے ہنڈی کہا جاسکتا ہے اور اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ مثلا ایک شخص بمبئی میں ہے اور اس نے وہاں ایک آدمی کو کچھ رقم دی اور یہ کہا کہ تم اسے میرے وطن بستی میں فلاں شخص کو دیدو اور یہ لین دین قرض کی شکل میں ہو یعنی دینے والا بطور قرض دے اور پھر مستقرض کسی تحریر وغیرہ کے ذریعے یا آج کل فون کے ذریعے بستی میں اپنے کسی شناسا سے مقرض کے آدمی کو اتنی رقم دے دے تو یہ صورت مکروہ ہے، کیونکہ قرضہ دینے والے نے اس کے ذریعے راستے کے خطرات سے مامون ہونے کا نفع اٹھایا ہے حالانکہ حدیث پاک میں ہر اس قرض سے منع کیا گیا ہے جو نفع بخش ہو اور مقرض کا اس سے کسی بھی طرح کا نفع وابستہ ہو اور آج کل جو ہنڈی کا رواج ہے وہ اس سے بھی زیادہ سنگین ہے، کیونکہ پہلے مقرض نفع اٹھاتا تھا اور اب مستقرض نفع اٹھا رہا ہے اور مقرض سے اس کی دی ہوئی رقم کے علاوہ مزید رقم لیتا ہے تب جا کر اسے مقرض کے وطن میں دلواتا ہے۔

كِتَابُ أَدَبِ الْقَاضِيْ

یہ کتاب ادب القاضی کے بیان میں ہے

صاحب کتاب نے اس کتاب کو بیوع، کفالہ اور حوالہ وغیرہ کے بعد بیان کیا ہے اور بہ قول صاحب عنایہ وبنایہ اس کی وجہ یہ ہے کہ عام طور پر بیوع اور دیگر معاملات میں جھگڑا اور نزاع پیدا ہوجاتا ہے جسے ختم کرنا ضروری ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ ہرا یرے، غیرے نتھو خیرے کی بات اور مداخلت سے جھگڑا ختم نہیں ہوگا بلکہ اس کو ختم کرنے کے لیے کسی ایسے شخص کی بات موثر ہوگی جس کی ولایت عام ہو اور لوگوں کے دلوں میں اس کی قدر ہو اور اس کام کے لیے قاضی سے زیادہ موزوں کوئی اور نہیں دکھائی دے رہا ہے اس لیے صاحبِ معاملات کے ابواب کو بیان کرنے کے بعد کتاب أدب القاضي کو بیان کررہے ہیں۔

واضح رہے کہ ادب کے معنی ہیں کسی شخص کا اوصاف حمیدہ اور اخلاق فاضلہ سے متصف ہونا اور قضاء کے معنی ہیں وہ قول جو مُلزِم ہو اور ولایتِ عامہ سے صادر ہو۔ اور أدب القاضي کے مجموعے سے وہ امور مراد ہیں جو شرعاً محمود اور مختار ہوں۔

قَالَ وَلَا تَصِحُّ وِلَايَةُ الْقَاضِيْ حَتّٰى يَجْتَمِعَ فِي الْمُوَلّٰى شَرَائِطُ الشَّهَادَةِ وَيَكُوْنُ مِنْ أَهْلِ الْإِجْتِهَادِ، أَمَّا الْأَوَّلُ فَلِأَنَّ حُكْمَ الْقَضَاءِ يُسْتَقٰى مِنْ حُكْمِ الشَّهَادَةِ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِنْ بَابِ الْوِلَايَةِ فَكُلُّ مَنْ كَانَ أَهْلًا لِشَهَادَةٍ يَكُوْنُ أَهْلًا لِلْقَضَاءِ، وَمَا يُشْتَرَطُ لِأَهْلِيَةِ الشَّهَادَةِ يُشْتَرَطُ لِأَهْلِيَةِ الْقَضَاءِ، وَالْفَاسِقُ أَهْلٌ لِلْقَضَاءِ حَتّٰى لَوْ قُلِّدَ يَصِحُّ إِلَّا أَنَّهُ لَا يَنْبَغِيْ أَنْ يُقَلَّدَ كَمَا فِيْ حُكْمِ الشَّهَادَةِ فَإِنَّهُ لَا يَنْبَغِيْ أَنْ يَقْبَلَ الْقَاضِيْ شَهَادَتَهُ، وَلَوْ قَبِلَ جَازَ عِنْدَنَا، وَلَوْ كَانَ الْقَاضِيْ عَدْلًا فَفَسَقَ بِأَخْذِ الرِّشْوَةِ أَوْ غَيْرِهِ لَا يَنْعَزِلُ وَيَسْتَحِقُّ الْعَزْلَ، وَهٰذَا هُوَ ظَاهِرُ الْمَذْهَبِ وَعَلَيْهِ مَشَائِخُنَا، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ الْفَاسِقُ لَا يَجُوْزُ قَضَاؤُهُ كَمَا لَا يُقْبَلُ شَهَادَتُهُ عِنْدَهُ، وَعَنْ عُلَمَائِنَا الثَّلَاثَةِ فِي النَّوَادِرِ أَنَّهُ لَا يَجُوْزُ قَضَاؤُهُ، وَقَالَ بَعْضُ الْمَشَائِخِ إِذَا قُلِّدَ الْفَاسِقُ اِبْتِدَاءً

يَصِحُّ وَلَوْ قُلِّدَ وَهُوَ عَدْلٌ يَنْعَزِلُ بِالْفِسْقِ، لِأَنَّ الْمُقَلِّدَ اعْتَمَدَ عَدَالَتَهُ فَلَمْ يَكُنْ رَاضِيًا بِتَقْلِيْدِهِ دُوْنَهَا، وَهَلْ يَصِحُّ الْفَاسِقُ مُفْتِيًا قِيْلَ لَا، لِأَنَّهُ مِنْ أُمُوْرِ الدِّيْنِ، وَخَبَرُهُ غَيْرُ مَقْبُوْلٍ فِي الدِّيَانَاتِ وَقِيْلَ يَصْلُحُ، لِأَنَّهُ يَجْتَهِدُ الْفَاسِقُ حَذَرًا عَنِ النِّسْبَةِ إِلَى الْخَطَأِ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ کسی شخص کو قاضی کی ولایت دینا صحیح نہیں ہے، یہاں تک کہ ولایت دیے جانے والے شخص میں شہادت کی شرائط جمع ہوں اور وہ شخص مجتہدین میں سے ہو، رہی پہلی چیز تو وہ اس لیے ہے کہ حکم قضاء حکم شہادت سے مستفاد ہے، کیونکہ ان میں سے ہرایک بات ولایت میں سے ہے، لہٰذا ہر وہ شخص جو شہادت کا اہل ہوگا وہ قضاء کا بھی اہل ہوگا اور جو چیز اہلیت شہادت کے لیے شرط ہے وہ اہلیتِ قضاء کے لیے بھی شرط ہے اور فاسق قضاء کا اہل ہے یہاں تک کہ اگر فاسق کو قاضی بنایا گیا تو صحیح ہے تاہم فاسق کو قاضی بنانا مناسب نہیں ہے جیسے حکم شہادت میں ہے چنانچہ قاضی کے لیے اس کی شہادت قبول کرنا مناسب نہیں ہے۔ اور اگر قبول کرلیا تو ہمارے یہاں جائز ہے۔ اور اگر قاضی عادل ہو لیکن رشوت وغیرہ لینے کی وجہ سے اسے فاسق قرار دیا گیا ہو تو وہ معزول نہیں ہوگا ہاں مستحق عزل ہوگا یہی ظاہر مذہب ہے اور اسی پر ہمارے مشائخ عمل پیرا ہیں، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ فاسق کی قضاء جائز نہیں ہے جیسا کہ ان کے نزدیک فاسق کی شہادت مقبول نہیں ہے۔ اور ہمارے علمائے ثلاثہؒ سے نوادر میں منقول ہے کہ فاسق کو قاضی بنانا جائز نہیں ہے۔ بعض مشائخ نے فرمایا کہ اگر ابتداء فاسق کو قاضی بنایا گیا تو صحیح ہے اور اگر اس حال میں اسے قاضی بنایا گیا کہ وہ عادل تھا تو فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا، کیونکہ مقلِد نے اس کے عادل ہونے پر اعتماد کیا تھا، لہٰذا عدالت کے بغیر وہ اسے قاضی بنانے پر راضی نہیں ہوگا۔

اور کیا فاسق مفتی بن سکتا ہے؟ ایک قول یہ ہے کہ نہیں بن سکتا، اس لیے کہ فتویٰ دینا دینی امور میں سے ہے اور فاسق کی خبر دینی امور میں مقبول نہیں ہے۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ صحیح ہے کیونکہ غلطی کی طرف منسوب ہونے کے خوف سے فاسق محنت کرے گا۔

اللغات:

﴿مولّٰی﴾ جس کو ولایت دی جارہی ہے۔ ﴿یستقی﴾ مستفاد ہوتا ہے، کشید ہوتا ہے۔ ﴿لا ینبغی﴾ مناسب نہیں ہے۔ ﴿لا ینعزل﴾ معزول نہیں ہوگا۔ ﴿اعتمد﴾ بھروسہ کیا ہے۔ ﴿حذر﴾ خدشہ، اندیشہ۔

قاضی کے لیے شہادت کی شرائط:

صاحب کتاب رحمۃ اللہ علیہ نے اس عبارت میں قاضی کے اوصاف وشرائط کو بیان کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ کسی بھی شخص کو اُسی وقت اور اُسی حالت میں قاضی بنانا اور عہدۂ قضاء پر فائز کرنا درست ہے جب اس میں شہادت کی تمام شرطیں جمع ہوں اور اس کے اندر اجتہاد کا مادہ ہو گویا کہ صلاحیتِ قضاء کے لیے شرائط شہادت کا جمع ہونا شرط اول ہے اور امیدوار کا اہل اجتہاد میں سے ہونا شرط ثانی ہے، اس عبارت میں صاحب کتاب نے پہلی شرط سے بحث کی ہے، فرماتے ہیں کہ عہدۂ قضاء کے امیدوار میں شرائط شہادت کا جمع ہونا اس لیے شرط ہے کہ حکم قضاء حکمِ شہادت سے مستفاد ہے اور شہادت اور قضاء دونوں کا تعلق باب ولایت سے ہے اور ولایت نام ہے تنفیذ

القول علی الغیر کا یعنی دوسرے پر کوئی بات نافذ کرنا اور جس طرح شاہد شہادت کے ذریعے دوسرے پر اپنا قول نافذ کرتا ہے اسی طرح قاضی بھی قضاء کے ذریعے دوسرے پر اپنا قول نافذ کرتا ہے اس لیے اس حوالے سے دونوں میں یکسانیت ہے اور شاہد کے لیے شرائط شہادت شرط ہیں، لہٰذا قاضی کے لیے بھی یہ چیزیں شرط ہوں گی اور پھر ولایتِ قضاء ولایتِ شہادت سے عام ہے، اس لیے قضاء کے لیے بدرجۂ اولی شرائط شہادت شرط ہوں گی، اسی وجہ سے فرمایا کہ جو شخص شہادت کا اہل ہے وہ قضاء کا بھی اہل ہے اور جو چیزیں شہادت کی اہلیت کے لیے شرط ہیں وہی اہلیت قضاء کے لیے بھی شرط ہیں۔

والفاسق الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ جب قضاء اور شہادت کی شرائط ایک ہی ہیں تو آپ یہ یاد رکھیے کہ ہمارے یہاں فاسق کو قاضی بنانا صحیح اور جائز ہے کیونکہ فاسق شہادت کا اہل ہے۔ اور شہادت کے لیے عدالت شرط نہیں ہے لہٰذا جب عدالت شہادت کے لیے شرط نہیں ہے تو قضاء کے لیے بھی شرط نہیں ہوگی اور فاسق کو قاضی بنانا جائز ہے، البتہ مناسب نہیں ہے، جیسے قاضی کے لیے فاسق کی گواہی قبول کرنا مناسب نہیں ہے، لیکن اگر قاضی نے کسی فاسق کی گواہی قبول کرلی تو درست اور جائز ہے۔ یہی معاملہ اس کے قاضی بنانے کا بھی ہے۔

ولو کان القاضی الخ فرماتے ہیں کہ ایک قاضی عادل تھا، لیکن پھر رشوت لینے یا شراب نوشی کرنے کی وجہ سے اسے فاسق قرار دے دیا گیا تو محض تفسیق سے وہ معزول نہیں ہوگا بلکہ باضابطہ اسے معزول کرنا پڑے گا، یہی ظاہر مذہب ہے اور اسی پر حضرات مشائخ کا عمل ہے۔ اس کے برخلاف حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب یہ ہے کہ فاسق کو قاضی بنانا ہی جائز نہیں ہے کیونکہ ان کے یہاں فاسق کی شہادت بھی مقبول نہیں ہے اور قضاء وشہادت چونکہ ایک دوسرے سے قریب ہیں، اس لیے جب ان کے یہاں فاسق شہادت کا اہل نہیں ہے تو ظاہر ہے کہ وہ قضاء کا بھی اہل نہیں ہوگا۔

امام صاحب اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ سے نوادر کی ایک روایت یہ ہے کہ فاسق کو قاضی بنانا جائز نہیں ہے، پھر بعض مشائخ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی فاسق کو ابتداءً قاضی بنا دیا گیا تو درست ہے، لیکن اگر کسی عادل شخص کو قاضی بنایا گیا اور پھر وہ فاسق ہو گیا تو محض فسق کی وجہ سے وہ معزول ہو جائے گا اور اسے الگ معزول کرنے کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ جب وہ پہلے عادل تھا تو قاضی بنانے والے نے اس کی عدالت پر اعتماد کر کے اسے منصب قضاء پر فائز کر دیا تھا، لیکن جب بعد میں وہ فاسق ہو گیا تو یہ واضح ہو گیا کہ مقلِّد اب کی تقلید پر راضی نہیں ہے، اس لیے وصفِ عدالت ختم ہوتے ہی اس کا منصب اس سے چھن جائے گا۔ رہا یہ سوال کہ کیا فاسق شخص مفتی بن سکتا ہے یعنی اسے منصب افتاء پر فائز کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلے میں دو قول ہیں (۱) پہلا قول یہ ہے کہ فاسق مفتی نہیں ہو سکتا، کیونکہ فتویٰ دینا ایک دینی کام ہے اور دینی کاموں میں فاسق کی خبر مقبول نہیں ہے (۲) دوسرا قول یہ ہے کہ فاسق کو مفتی بنایا جا سکتا ہے، کیوں کہ لوگوں میں بدنام ہونے اور فسق ظاہر ہونے کی وجہ سے وہ فتویٰ دینے میں احتیاط کرے گا اور خوب محنت ومجاہدہ کر کے صحیح فتویٰ لکھنے کی کوشش کرے گا، تاکہ اس کی مٹی مزید پلید نہ ہونے پائے۔

وَأَمَّا الثَّانِي فَالصَّحِيحُ أَنَّ أَهْلِيَةَ الْاِجْتِهَادِ شَرْطُ الْأَوْلَوِيَّةِ فَأَمَّا تَقْلِيدُ الْجَاهِلِ فَصَحِيحٌ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ رَحْمَۃُ اللّٰہِ عَلَیْہِ وَهُوَ يَقُوْلُ إِنَّ الْأَمْرَ بِالْقَضَاءِ يَسْتَدْعِي الْقُدْرَةَ عَلَيْهِ، وَلَا قُدْرَةَ دُوْنَ الْعِلْمِ، وَلَنَا أَنَّهُ يُمْكِنُهُ أَنْ يَقْضِيَ

بِفَتْوٰی غَيْرِهٖ وَمَقْصُوْدُ الْقَضَاءِ يَحْصُلُ بِهٖ وَهُوَ إِيْصَالُ الْحَقِّ إِلٰی مُسْتَحَقِّهٖ، وَيَنْبَغِيْ لِلْمُقَلِّدِ أَنْ يَخْتَارَ مَنْ هُوَ الْأَقْدَرُ وَالْأَوْلٰی لِقَوْلِهٖ❶ عَلَيْهِ السَّلَامُ ((مَنْ قَلَّدَ إِنْسَانًا عَمَلًا وَفِيْ رَعِيَّتِهٖ مَنْ هُوَ أَوْلٰی مِنْهُ فَقَدْ خَانَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَجَمَاعَةَ الْمُسْلِمِيْنَ))، وَفِيْ حَدِّ الْاِجْتِهَادِ كَلَامٌ عُرِفَ فِيْ أُصُوْلِ الْفِقْهِ، حَاصِلُهٗ أَنْ يَكُوْنَ صَاحِبَ حَدِيْثٍ لَهٗ مَعْرِفَةٌ بِالْفِقْهِ لِيَعْرِفَ مَعَانِي الْآثَارِ أَوْ صَاحِبَ فِقْهٍ لَهٗ مَعْرِفَةٌ بِالْحَدِيْثِ لِئَلَّا يَشْتَغِلَ بِالْقِيَاسِ فِي الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ، وَقِيْلَ أَنْ يَكُوْنَ صَاحِبَ قَرِيْحَةٍ مَعَ ذٰلِكَ يَعْرِفُ بِهَا عَادَاتِ النَّاسِ، لِأَنَّ مِنَ الْأَحْكَامِ مَا يَبْتَنِيْ عَلَيْهَا.

ترجمہ: جہاں تک شرط ثانی کا مسئلہ ہے تو صحیح یہ ہے کہ اجتہاد کی اہلیت شرطِ اولویت ہے چنانچہ ہمارے یہاں جاہل کو قاضی بنانا صحیح ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ امر بالقضاء قدرت علی القضاء کا متقاضی ہے اور علم کے بغیر قدرت نہیں ہوتی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ دوسرے کے فتوی سے جاہل کے لیے فیصلہ کرنا ممکن ہے اور اس سے قضاء کا مقصود حاصل ہو جائے گا اور وہ حق کو اس کے مستحق تک پہنچانا ہے اور مقلد کو چاہئے کہ وہ (عہدۂ قضا کے لیے) اسی شخص کو اختیار کرے جو زیادہ قادر ہو اور زیادہ بہتر ہو، کیوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے جس شخص نے کسی کو کوئی عمل سپرد کیا حالانکہ اس کی رعیت میں اس سے بہتر آدمی موجود ہو تو مقلد نے اللہ، اس کے رسول اور جماعۃ المسلمین کے ساتھ خیانت کی۔ اور اجتہاد کی تعریف میں کلام ہے جو اصول فقہ میں معلوم ہو چکا ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ (قاضی) ایسا صاحب حدیث ہو جسے علم فقہ کی بھی معرفت بھی حاصل ہو تا کہ احادیث کا مفہوم جان سکے یا ایسا فقیہ ہو جسے علم حدیث کی بھی معرفت حاصل ہو تا کہ منصوص علیہ میں قیاس نہ کرنے لگے، اور کہا گیا کہ ساتھ ہی وہ صاحب طبیعت بھی ہو تا کہ اس سے لوگوں کی عادتوں کو جان سکے، کیونکہ بعض احکام اسی پر مبنی ہیں۔

اللغات:

﴿أولويّة﴾ أولی ہونا، زیادہ بہتر ہونا۔ ﴿یستدعی﴾ تقاضا کرتا ہے۔ ﴿یقضی﴾ فیصلہ کرے۔ ﴿إیصال﴾ پہنچانا۔ ﴿یختار﴾ چن لے۔ ﴿خان﴾ خیانت کی۔ ﴿قریحة﴾ طبیعت، ذوق۔

تخریج:

❶ اخرجه الحاكم فی المستدرك فی كتاب الأحكام، حديث ۷۰۲۳/۲۱.

اجتہاد کی شرط:

ماقبل میں صاحب کتاب نے عہدۂ قضاء کے امیدوار کی جو دو شرطیں ذکر کی تھیں ان میں سے ایک شرط (یعنی شرائط شہادت والی شرط) کے بیان سے تو فارغ ہو چکے، اب یہاں سے دوسری شرط کو بیان کر رہے ہیں، لیکن یہ بات ذہن میں رہے کہ قدوری کے متن میں اس شرط کو شرط صحت قرار دیا گیا ہے جیسا کہ امام قدوری کی عبارت و لا تصح سے اسی طرف اشارہ ہے کہ شرط اجتہاد بھی شرط صحت ہے حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے، بلکہ صحیح یہ ہے کہ امیدوار کا اہلیت قضاء سے متصف ہونا یہ اولی اور افضل ہے اور اس لیاقت کی بنیاد پر

اسے دوسروں پر فوقیت مل سکتی ہے ورنہ تو غیر مجتہد کو بھی قاضی بنانا ہمارے یہاں جائز اور درست ہے، اگر چہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں غیر مجتہد کو قاضی بنانا جائز نہیں ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ قاضی کا کسی معاملے میں حکم دینا اس بات کا متقاضی ہے کہ قاضی اس حکم کے پیچ وخم سے باخبر ہو اور اس پر پوری طرح اسے قدرت حاصل ہو جب کہ علم کے بغیر واقفیت اور قدرت، دونوں چیزیں نہیں حاصل ہوسکتیں اس سے معلوم ہوا کہ جاہل کو منصب پر فائز کرنا خود اس منصب کی توہین ہے، لہٰذا جاہل کو قاضی بنانا جائز نہیں ہے۔

اس سلسلے میں ہماری دلیل یہ ہے کہ قضاء کا مقصود حق دار تک اس کا حق پہنچانا ہے اور یہ مقصود جس طرح قاضی کے مجتہد ہونے سے حاصل ہوسکتا ہے اسی طرح اس کے جاہل بمعنی غیر مجتہد ہونے سے بھی حاصل ہوسکتا ہے بایں طور کہ کسی معتبر مجتہد عالم کے فتاویٰ کی روشنی میں وہ فیصلہ کردے اور پھر اسی کے مطابق عمل درآمد ہو اور اس سے معاملہ حل ہو جائے، لہٰذا جب غیر مجتہد کے لیے کسی مجتہد کے فتویٰ سے قضاء کے امور حل کرنا ممکن ہے تو اجتہاد صحتِ قضاء کی شرط نہیں ہوگا، ہاں اسے اولویت کی شرط قرار دینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

وینبغی للمقلد الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ جس شخص کے پاس قاضی اور والی بنانے کی اہلیت ولیاقت ہو یعنی امیر المؤمنین یا خلیفۃ المسلمین اسے چاہیے کہ اس سلسلے میں پوری دیانت داری سے کام لے اور اسی شخص کو اس جلیل القدر عہدے پر فائز کرے جس میں فیصلہ دینے کی قدرت ہو اور جو اپنے علم وفضل، ورع وتقویٰ اور امانت ودیانت میں اور لوگوں سے بہتر اور برتر ہو۔ اور اگر کوئی امیر اس کے خلاف کرتا ہے تو وہ اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ خیانت کرتا ہے اور حدیث پاک میں بیان کردہ اس وعید کا مستحق ہوتا ہے **"من قلد إنسانا عملا وفي رعیته من هو أولى منه فقد خان الله ورسوله وجماعة المسلمین"**۔

وفي حد الاجتهاد الخ فرماتے ہیں کہ اجتہاد کی پوری وضاحت اور مکمل تفصیل تو اصول فقہ کی کتابوں میں ہے تاہم یہاں اجمالاً اتنا عرض ہے کہ مجتہد وہ شخص ہے جو علم حدیث میں بھی ماہر ہو اور علم فقہ میں بھی اسے دست گاہ حاصل ہو اور علم حدیث کے ساتھ ساتھ علم فقہ کی مہارت سے اس کے لیے فقہی احکام ومسائل پر دلالت کرنے والے الفاظ احادیث کو ان کے صحیح معانی پر منطبق کرنا آسان ہو اسی طرح فقہ میں ماہر ہونے کے ساتھ ساتھ اگر حدیث پر اس کی گہری نظری ہوگی تو وہ منصوص علیہ مسائل میں قیاس نہیں کرے گا اور اس جگہ نص ہی سے استدلال کرے گا۔

بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ مجتہد اور قاضی کے لیے مذکورہ بالا اوصاف کے ساتھ مزاج شناس اور لوگوں کی عادتوں سے واقف ہونا بھی ضروری ہے، کیونکہ بہت سے احکام لوگوں کی عادتوں پر مبنی ہوتے ہیں اور اختلاف عادات کے ساتھ ان میں بھی اختلاف ہوتا رہتا ہے، اس لیے مجتہد کے لیے عادات الناس سے باخبر ہونا بھی ضروری ہے تاکہ اس کے لیے قضاء میں بھی کبھی کوئی دشواری نہ پیش آئے اور وہ ہر طرح کے مسائل کا تشفی بخش فیصلہ کر سکے۔

قَالَ وَلَا بَأْسَ بِالدُّخُوْلِ فِي الْقَضَاءِ لِمَنْ يَثِقُ بِنَفْسِهِ أَنَّهُ يُؤَدِّي فَرْضَهُ، لِأَنَّ الصَّحَابَةَ رضي الله عنهم تَقَلَّدُوْهُ، وَكَفٰى بِهِمْ قُدْوَةً، وَلِأَنَّهُ فَرْضُ كِفَايَةٍ لِكَوْنِهِ أَمْرًا بِالْمَعْرُوْفِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اس شخص کے لیے عہدۂ قضاء قبول کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے جسے اپنی ذات پر اعتماد ہو کہ وہ اپنا فرض

نبھالے گا، کیونکہ حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم نے عہدۂ قضاء اختیار کیا ہے اور ہمارے لیے ان کی اقتداء کافی ہے، اور اس لیے کہ یہ فرض کفایہ ہے، کیونکہ یہ امر بالمعروف ہے۔

اللغات:

﴿یثق﴾ اعتماد رکھتا ہو۔ ﴿قدوة﴾ نمونہ، مثال۔

تخریج:

❶ اخرجه ابوداؤد فی کتاب القضاء باب فی طلب القضاء، حدیث: ۳۵۷۱، ۳۵۷۲.

قضا کا عہدہ قبول کرنا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص میں قاضی بننے کی اہلیت ولیاقت موجود ہو اور اسے امور قضاء کی ادائیگی کے حوالے سے اپنے نفس پر اعتماد ہو تو اسے یہ عہدہ قبول کر لینا چاہئے اور ایسا کرنے میں کوئی شرعی قباحت یا ممانعت نہیں ہے، بلکہ یہ مستحسن اور ممدوح ہے اور پھر حضرات صحابۂ کرام نے عہدۂ قضاء کو قبول فرمایا ہے چنانچہ خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذؓ کو یمن کا قاضی بنایا، حضرت علی رضی اللہ عنہ کو یمن کا قاضی بنایا، پھر حضرت صدیق اکبرؓ نے اپنے زمانۂ خلافت میں حضرت عمرؓ کو قاضی بنایا اور حضرت عمرؓ نے حضرت ابن مسعودؓ کو قاضی بنایا اور ان حضرات نے نہ صرف عہدۂ قضاء کو قبول کیا بلکہ اپنی ایمانی فراست اور خداداد ذکاوت وذہانت سے اس میں چار چاند لگا دیا اور حضرات صحابہ کا اس عمل کو قبول کرنا ہی ہمارے لیے اس کے جواز کی بین دلیل ہے۔ اس سلسلے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر فرض کفایہ ہے اور عموماً قاضی بھی یہی کام کرتا ہے، اس لیے عہدۂ قضاء قبول کرنے سے ایک فریضے کی بھی ادائیگی ہو جا رہی ہے تو اس سے بہتر اور کیا ہوگا۔

قَالَ وَيُكْرَهُ الدُّخُوْلُ فِيْهِ لِمَنْ يَخَافُ الْعَجْزَ عَنْهُ وَلَايَأْمَنُ عَلٰى نَفْسِهِ الْحِيْفَ فِيْهِ كَيْ لَايَصِيْرَ شَرْطًا لِمُبَاشَرَتِهِ الْقَبِيْحَ، وَكَرِهَ بَعْضُهُمُ الدُّخُوْلَ فِيْهِ مُخْتَارًا لِقَوْلِهِ ❶ عَلَيْهِ السَّلَامُ ((مَنْ جُعِلَ عَلَى الْقَاضِيْ فَكَأَنَّمَا ذُبِحَ بِغَيْرِ سِكِّيْنٍ))، وَالصَّحِيْحُ أَنَّ الدُّخُوْلَ فِيْهِ رُخْصَةٌ طَمْعًا فِيْ إِقَامَةِ الْعَدْلِ، وَالتَّرْكُ عَزِيْمَةٌ فَلَعَلَّهُ يُخْطِئُ ظَنُّهُ وَلَايُوَفَّقُ لَهُ أَوْلَا يُعِيْنُهُ عَلَيْهِ غَيْرُهُ، وَلَا بُدَّ مِنَ الْإِعَانَةِ إِلَّا إِذَا كَانَ هُوَ الْأَهْلُ لِلْقَضَاءِ دُوْنَ غَيْرِهِ، فَحِيْنَئِذٍ يَفْتَرِضُ عَلَيْهِ التَّقَلُّدُ صِيَانَةً لِحُقُوْقِ الْعِبَادِ وَإِخْلَاءً لِلْعَالَمِ عَنِ الْفَسَادِ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ جو شخص قضاء بالحق سے خائف ہو اور حکم قضاء میں اپنی ذات پر ظلم سے مطمئن نہ ہو اس کے لیے قضاء میں داخل ہونا (اسے قبول کرنا) مکروہ ہے تاکہ یہ دخول اس کے امر قبیح کے ارتکاب کا وسیلہ بن جائے۔ اور بعض حضرات نے مطلقاً عہدۂ قضاء میں دخول کو مکروہ قرار دیا ہے اور ان کا یہ قول نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کو اختیار کرنے کی وجہ سے ہے ''جو شخص قضاء پر مقرر کیا گیا وہ ایسا ہے جیسے بغیر چھری کے ذبح کیا گیا'' اور صحیح یہ ہے کہ انصاف قائم کرنے کی نیت سے قضاء میں شرکت کرنے کی اجازت ہے

اور اسے چھوڑنا عزیمت ہے، اس لیے ہوسکتا ہے اس کا گمان غلطی کر جائے اور اسے درستگی کی توفیق نہ مل سکے یا اس سلسلے میں کوئی دوسرا اس کا تعاون نہ کرے جب کہ تعاون ضروری ہے، لیکن اگر صرف ایک ہی شخص قضاء کا اہل ہو اور اس کے علاوہ کوئی نہ ہو تو اس صورت میں بندوں کے حقوق کی حفاظت اور دنیا کو فساد سے خالی کرنے کی نیت سے اس پر عہدۂ قضاء قبول کرنا فرض ہے۔

اللغاتُ:

﴿عجز﴾ لاچاری، بے بسی۔ ﴿حیف﴾ ظلم۔ ﴿سکّین﴾ چھری۔ ﴿یخطی﴾ غلطی کرے۔ ﴿صیانة﴾ حفاظت کرنا۔ ﴿إخلاء﴾ خالی کرنا۔

قضاء کا عہدہ قبول کرنا:

اس سے پہلے یہ بات آچکی ہے کہ جس شخص کو اپنے نفس پر امور قضاء کی ادائیگی کے حوالے سے اعتماد ہو اس کے لیے عہدۂ قضاء قبول کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے اب یہاں سے یہ بتا رہے ہیں کہ اگر کسی کو امور قضاء یا قضاء بالحق کے متعلق خوف ہو اور یہ اندیشہ ہو کہ وہ ظلم اور ناانصافی سے نہیں بچ سکے گا تو اس شخص کے لیے عہدۂ قضاء کو قبول کرنا صحیح نہیں ہے اور فقہائے کرام کی نظر میں مکروہ تحریمی ہے، کیونکہ اگر خوف اور بے اطمینانی کے باوجود وہ شخص عہدۂ قضاء قبول کرے گا تو قبیح امر کا مرتکب ہوگا اور امر قبیح کا ارتکاب عمداً جائز نہیں ہے، اس لیے اس پوزیشن میں عہدۂ قضاء قبول کرنا بھی صحیح نہیں ہے۔

بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ مطلقاً یہ عہدہ قبول کرنا مکروہ ہے خواہ انسان کو اپنے اوپر ادائیگی حقوق کا اعتماد ہو یا نہ ہو بہر دو صورت عہدۂ قضاء قبول کرنا مکروہ ہے، ان حضرات کی مستدل یہ حدیث ہے "من جُعل علی القضاء فکأنما ذُبح بغیر سکین" یعنی جس شخص کو قضاء کی ذمے داری دی گئی وہ ایسا ہے کہ گویا اسے بغیر چھری سے ذبح کیا گیا ہو اور بغیر چھری کے جو ذبح ہوتا ہے اس میں اگر چہ بہ ظاہر کوئی تکلیف نہیں ہوتی، لیکن باطن میں تکلیف ہی تکلیف ہوتی ہے اسی طرح عہدۂ قضاء بھی اگر چہ بہ ظاہر اچھا اور بھلا معلوم ہوتا ہے لیکن اس کا باطن بہت ہی پرخار ہوتا ہے۔

والصحیح الخ یہاں صاحب ہدایہ فیصلہ کن بات عرض کر رہے ہیں فرماتے ہیں کہ صحیح اور اچھی بات یہ ہے کہ اگر لیاقت وقابلیت ہو تو عدل وانصاف قائم کرنے کی نیت سے عہدۂ قضاء قبول کرنا درست اور جائز ہے تاہم اس کا ترک کرنا اور اس سے کنارہ کش رہنا شریعت میں عزیمت ہے، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ انسان غلطی کر جائے یا کوئی ایسا معاملہ پیش آجائے جس میں اسے صحت قضاء کی توفیق نہ ہو یا دوسرا کوئی اس کام میں اس کا تعاون ہی نہ کرے حالانکہ اس کام کا نیٹ ورک اتنا دراز ہوتا ہے کہ اس میں تعاون کی ضرورت پڑتی ہی ہے، اس لیے ان اندیشوں کے پیش نظر ترکِ قضاء کو عزیمت قرار دیا گیا ہے، ہاں اگر کسی بستی اور آبادی میں قضاء کا قابل صرف ایک ہی شخص ہو اور اس کے علاوہ کوئی دوسرا اس کا اہل نہ ہو تو اس صورت میں اس کے لیے عہدۂ قضاء کو قبول کرنا فرض ہے، کیونکہ اگر اُس نے ایسا نہ کیا تو بندوں کے حقوق ضائع ہو جائیں گے اور پوری دنیا فتنہ وفساد کی آماجگاہ بن جائے گی۔

قَالَ وَيَنْبَغِيْ أَنْ لَّا يَطْلُبَ الْوِلَايَةَ وَلَا يَسْأَلَهَا لِقَوْلِهِ ❶ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ طَلَبَ الْقَضَاءَ وُكِّلَ إِلٰى نَفْسِهِ، وَمَنْ أُجْبِرَ عَلَيْهِ

نَزَلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ يُسَدِّدُهُ، وَلِأَنَّ مَنْ طَلَبَهُ يَعْتَمِدُ عَلٰى نَفْسِهِ فَيُحْرَمُ، وَمَنْ أُجْبِرَ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ عَلٰى رَبِّهِ فَيُلْهَمُ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ انسان کے لیے نہ تو ولایت طلب کرنا مناسب ہے اور نہ ہی اس کی درخواست کرنا مناسب ہے، اس لیے کہ آپ ﷺ کا ارشادگرامی ہے جس شخص نے عہدۂ قضاء طلب کیا اسے اس کے نفس کے سپرد کردیا جاتا ہے اور جس شخص کو قضاء قبول کرنے پر مجبور کیا گیا اس پر ایک فرشتہ نازل ہوتا ہے جو اس کی اصلاح کرتا رہتا ہے۔ اور اس لیے کہ جو شخص عہدۂ قضاء کو طلب کرتا ہے وہ اپنی ذات پر بھروسہ کرتا ہے، اس لیے وہ محروم کردیا جاتا ہے۔ اور جس شخص کو اس پر مجبور کیا جاتا ہے وہ اپنے رب پر بھروسہ کرتا ہے، اس لیے اسے الہام کیا جاتا ہے۔

اللغات:

﴿ولایت﴾ حکومت اقتدار۔ ﴿وكّل﴾ سپرد کردیا جائے گا۔ ﴿أجبر﴾ مجبور کیا گیا۔ ﴿ملك﴾ فرشتہ۔ ﴿یسدّدہ﴾ اس کی مدد کرے گا۔ ﴿یلهم﴾ الہام کیا جائے گا۔

تخریج:

❶ اخرجہ ابوداؤد فی کتاب القضاء باب فی طلب القضاء والشرع الیہ، حدیث: ۳۵۷۸.

عہدۂ قضا طلب کرنا:

صاحب کتاب لوگوں کو نصیحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جو شخص قضاء اور عہدۂ قضاء کے قابل ہو اس کے لیے ولایت اور قضاء کو نہ تو طلب کرنا مناسب ہے اور نہ ہی اس حوالے سے کوئی درخواست وغیرہ دینا مناسب ہے، کیونکہ حدیث پاک میں ہے کہ جو شخص قضاء طلب کرتا ہے اسے اس کے نفس کے حوالہ کردیا جاتا ہے، ہاں جس شخص کو اس کام کے لیے مجبور کیا جاتا ہے اس پر منجانب اللہ ایک فرشتہ نازل ہوتا ہے جو اس کی اصلاح کرتا رہتا ہے اور اس سے اسے تقویت ملتی رہتی ہے۔

اس سلسلے کی عقلی دلیل یہ ہے کہ طالبِ قضاء عموماً اپنے نفس پر اعتماد کرتا ہے اور اللہ کی طرف سے توجہ ہٹا کر خوش فہمی اور کبر میں مبتلا ہوجاتا ہے اس لیے وہ توفیق خداوندی سے محروم کردیا جاتا ہے، اس کے برخلاف جو شخص عہدۂ قضاء پر مجبور کیا جاتا ہے وہ اللہ پر بھروسہ کرکے اس سے نصرت ومدد طلب کرتا ہے اور من جانب اللہ اسے صلاح وفلاح سے نوازا جاتا ہے۔

ثُمَّ يَجُوْزُ التَّقَلُّدُ مِنَ السُّلْطَانِ الْجَائِرِ كَمَا يَجُوْزُ مِنَ الْعَادِلِ، لِأَنَّ الصَّحَابَةَ تَقَلَّدُوْا مِنْ مُعَاوِيَةَ رضی اللہ عنہ وَالْحَقُّ كَانَ بِيَدِ عَلِيٍّ رضی اللہ عنہ فِيْ نَوْبَتِهِ، وَالتَّابِعِيْنَ تَقَلَّدُوْا مِنَ الْحَجَّاجِ وَهُوَ كَانَ جَائِرًا، إِلَّا إِذَا كَانَ لَايُمْكِنُهُ مِنَ الْقَضَاءِ بِحَقٍّ، لِأَنَّ الْمَقْصُوْدَ لَا يَحْصُلُ بِالتَّقَلُّدِ، بِخِلَافِ مَا إِذَا كَانَ يُمْكِنُهُ.

ترجمہ: پھر ظالم بادشاہ سے قضاء قبول کرنا جائز ہے جیسا کہ عادل بادشاہ سے قبول کرنا جائز ہے، کیونکہ حضرات صحابہ نے حضرت معاویہ سے عہدۂ قضاء قبول کیا تھا جب کہ حضرت علیؓ کی باری میں حق خلافت انھی کے ہاتھ میں تھا۔ اور حضرات تابعین نے حجاج سے

عہدۂ قضاء قبول کیا ہے حالانکہ حجاج ظالم تھا، لیکن اگر قاضی کے لیے حق کا فیصلہ کرنا ممکن نہ ہو (تو نہ قبول کرے) کیونکہ (اس صورت میں) عہدہ قبول کرنے کا مقصود حاصل نہیں ہوگا۔ برخلاف اس صورت کے جب قضاء بالحق ممکن ہو۔

اللغات:

﴿تقلّد﴾ عہدہ قبول کرنا۔ ﴿جائر﴾ غیر عادل۔ ﴿نوبة﴾ باری۔

سلطان جائر سے عہدۂ قضا قبول کرنا:

مسئلہ یہ ہے کہ جس طرح عادل اور منصف بادشاہ کی طرف سے عہدۂ قضاء کو قبول کرنا درست اور جائز ہے اسی طرح ظالم اور جابر بادشاہ کی طرف سے بھی قبول کرنا جائز ہے اور اسلام میں اس کی نظیریں موجود ہیں، حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد عہدۂ خلافت حضرت علی رضی اللہ عنہ کا حق تھا اور انھی کے ہاتھ پر تمام مسلمانوں کو بیعت کرنی چاہیے تھی، لیکن حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے حضرت علی سے بغاوت کی اور اپنی مرضی سے ملک شام کے حکمراں بن گئے، کچھ صحابہ نے بھی ان کا ساتھ دیا اور انہوں نے حضرت معاویہ کی طرف سے عہدۂ قضاء قبول کیا جن میں حضرت ابوررداء اور حضرت فضالہ کے اسمائے گرامی سر فہرست ہیں، اسی طرح دور صحابہ کے بعد حجاج بن یوسف خلیفۃ المسلمین ہوا اور اس کا ظلم وجور زبان زد ہر خاص وعام تھا مگر پھر بھی اس کی طرف سے بعض تابعین نے عہدۂ قضاء قبول کیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ظالم اور غیر منصف حکمرانوں کی طرف سے عہدۂ قضاء قبول کیا جاسکتا ہے، ہاں اگر یہ اندیشہ ہو کہ حکمراں قاضی کو ناانصافی کرنے پر مجبور کرے گا اور غلط فیصلے کے لیے اس پر دباؤ ڈالے گا تو اس صورت میں اس کی طرف سے عہدۂ قضاء نہیں قبول کرنا چاہیے، کیونکہ قضاء کا مقصد مستحق کو اس کا حق دینا ہے اور عدل وانصاف کی بالا دستی قائم کرنا ہے، لیکن جب بادشاہ کے دباؤ اور اس کی زبردستی سے انصاف کی بالادستی نہ قائم ہو سکے تو ظاہر ہے کہ قضاء کا مقصد بھی حاصل نہیں ہوگا اور جس چیز کا مقصد حاصل نہ ہو اسے حاصل کرنا بے سود ہے، البتہ اگر بادشاہ کی طرف سے قضاء میں مداخلت کا اندیشہ نہ ہو اور وہ قاضی کو ناجائز کاموں کے لیے مجبور نہ کرے تو پھر اس کی طرف سے عہدۂ قضاء اسے قبول کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

قَالَ وَمَنْ قُلِّدَ الْقَضَاءَ يَسْأَلُ عَنْ دِيْوَانِ الْقَاضِي الَّذِيْ كَانَ قَبْلَهُ وَهُوَ الْخَرَائِطُ الَّتِيْ فِيْهَا السِّجْلَاتُ وَغَيْرُهَا، لِأَنَّهَا وُضِعَتْ فِيْهَا لِتَكُوْنَ حُجَّةً عِنْدَ الْحَاجَةِ فَتُجْعَلُ فِيْ يَدِ مَنْ لَهُ وِلَايَةُ الْقَضَاءِ، ثُمَّ إِنْ كَانَ الْبَيَاضُ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ فَظَاهِرٌ، وَكَذَا إِذَا كَانَ مِنْ مَالِ الْخُصُوْمِ فِي الصَّحِيْحِ، لِأَنَّهُمْ وَضَعُوْهَا فِيْ يَدِهِ لِعَمَلِهِ وَقَدِ انْتَقَلَ إِلَى الْمُوَلَّى، وَكَذَا إِذَا كَانَ مِنْ مَالِ الْقَاضِيْ هُوَ الصَّحِيْحُ، لِأَنَّهُ اِتَّخَذَهُ تَدَيُّنًا لَا تَمَوُّلًا، وَيَبْعَثُ أَمِيْنَيْنِ لِيَقْبِضَاهَا بِحَضْرَةِ الْمَعْزُوْلِ وَأَمِيْنِهِ وَيَسْأَلَانِهِ شَيْئًا فَشَيْئًا وَيَجْعَلَانِ كُلَّ نَوْعٍ مِنْهَا فِيْ خَرِيْطَةٍ كَيْ لَا يَشْتَبِهَ عَلَى الْمُوَلَّى، وَهٰذَا السُّوَالُ لِكَشْفِ الْحَالِ لَا لِلْإِلْزَامِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ جس شخص کو قاضی مقرر کیا جائے وہ اپنے سے پہلے والے قاضی کا دیوان مانگے اور دیوان وہ تھیلیاں ہیں

جن میں رجسٹر اور ریکارڈ کے کاغذات ہوتے ہیں اور ان فائلوں کو رجسٹر میں رکھا جاتا ہے تاکہ بہ وقت ضرورت حجت بن سکیں، لہٰذا اُنھیں اسی شخص کے قبضہ میں رکھا جائے گا جسے ولایتِ قضاء حاصل ہو۔ پھر اگر سارے کاغذات بیت المال کے ہوں تو (ان کی واپسی) ظاہر ہے اور اگر خصوم کے مال سے ہوں تو بھی صحیح قول کے مطابق یہی حکم ہے، اس لیے کہ خصوم نے ان کاغذات کو سابق قاضی کے پاس عمل کرنے کے لیے رکھا تھا جب کہ وہ عمل نئے قاضی کی طرف منتقل ہوگیا، اور یہی حکم اس صورت میں ہے جب سادہ کاغذ قاضی کے مال سے ہو، کیونکہ معزول قاضی نے اُنھیں بطور تدین مرتب کیا تھا نہ کہ بطور تمول۔ اور نیا قاضی دوامینوں کو بھیجے تاکہ وہ دونوں معزول قاضی اور اس کے امین کی موجودگی میں (ان تھیلوں پر) قبضہ کریں اور ایک ایک کاغذ کے متعلق ان رجسٹروں اور فائلوں کو دریافت کریں اور ان میں سے ہر ہر قسم کو علاحدہ علاحدہ تھیلی میں رکھیں تاکہ جدید قاضی پر اشتباہ نہ ہو۔ اور یہ سوال وضاحت حال کے لیے ہے نہ کہ الزام کے لیے۔

اللغات:

﴿دیوان﴾ کاغذات کے پلندے۔ ﴿خرائط﴾ تھیلے۔ ﴿سجلات﴾ فائلیں، رجسٹر۔ ﴿حجة﴾ دلیل۔ ﴿بیاض﴾ کاپی، کاغذ۔ ﴿تدین﴾ دینداری۔ ﴿تموّل﴾ مالداری۔ ﴿امین﴾ سیکرٹری، نائب۔ ﴿خریطة﴾ تھیلی۔

نومقرر شدہ قاضی کے اوّلین فرائض:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ جس شخص کو کسی جگہ کا نیا چارج وغیرہ دے کر قاضی بنایا جائے اس کا سب سے پہلا کام یہ ہے کہ وہ معزول شدہ سابق قاضی سے ریکارڈ اور رجسٹر کی ان تھیلوں کو مانگے اور طلب کرے جن میں دفتر کے تمام کاغذات اور جملہ مقدمات کا پروف ہوتا ہے اور یہ کاغذات سرکاری دفاتر میں نہایت احتیاط سے رکھے جاتے ہیں اور انھی کے ذریعے مقدمات کا فیصلہ ہوتا ہے اور بہ وقت ضرورت یہ حجت اور دلیل کے طور پر کام آتے ہیں اور ہر قاضی انھیں اپنی تحویل اور اپنی معلومات میں رکھتا ہے اور چوں کہ نیا چارج نئے قاضی کے ہاتھ میں ہوتا ہے اور اسی کو ولایت حاصل ہوتی ہے اس لیے وہ کاغذات بھی اسی کے قبضہ میں رہیں گے۔

ثم إن كان البياض الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر وہ کاغذات جن پر دفتری کاروائی کی گئی ہے قاضی کو بیت المال سے ملے ہوں گے تب تو ظاہر ہے کہ وہ بیت المال اور دفتر کی ملکیت ہے اور ان پر سابق قاضی کی ملکیت نہیں ہے لہٰذا جب ان کاغذات پر سابق قاضی کی ملکیت نہیں ہے تو اس کے لیے ان رجسٹروں اور فائلوں کو جدید قاضی کے حوالے کرنا واجب ہے۔ اور اگر وہ کاغذات تحریر وغیرہ کے لیے بیت المال سے نہ دیے گئے ہوں، بلکہ خصم یعنی مدعی اور مدعیٰ علیہ میں سے کسی نے دیا ہو تو اس صورت میں بھی سابق قاضی ان کا مالک نہیں ہوگا اور اس پر لازم ہوگا کہ وہ انہیں نئے قاضی کے حوالہ کردے کیونکہ خصم نے بھی سابق قاضی کو عمل درآمد کرنے اور دعویٰ اور فیصلہ کی تحریر قلم بند کرنے کے لیے وہ کاغذات دیے تھے اور مالکانہ طور پر قاضی کو نہیں دیا تھا اور چونکہ اب دفتر کا عمل دوسرے قاضی اور نئے انچارج کی طرف منتقل ہوگیا ہے، اس لیے وہ کاغذات بھی اس جدید قاضی کی تحویل میں ہوں گے۔

و كذا إذا كان من مال القاضي الخ تیسری صورت یہ ہے کہ سابق قاضی کو اگر بیت المال اور خصم کی طرف سے کاغذات نہ دیے گئے ہوں اور اس نے از خود انھیں خریدا ہو تو صحیح قول کے مطابق اس صورت میں بھی وہ کاغذات دفتر ہی کی ملکیت شمار کیے جائیں

گے اور اسے نئے قاضی کو مذکورہ کاغذات دینا پڑے گا، کیوں کہ سابق قاضی نے انھیں دیانت کے طور پر خریدا تھا تاکہ ان میں لوگوں کے معاملات ومقدمات کو درج کرتا رہے گا اور اس کے پاس ہر طرح کا ریکارڈ رہے گا اور مالدار بننے یا ذخیرہ اندوزی کرنے کی نیت سے اس نے ان کاغذات کو نہیں خریدا تھا، اس لیے صحیح قول کے مطابق اس صورت میں بھی ان کاغذات کو جدید قاضی کے حوالے کرنا ہوگا۔

صاحب کتاب نے في الصحیح کہہ کر اس قول سے احتراز کیا ہے جس میں یہ کہا گیا ہے کہ اگر خصم نے قاضی کو کاغذات دیا ہو یا خود اس نے خریدا ہو تو ان صورتوں میں اسے ان کاغذات کی واپسی پر مجبور نہیں کیا جائے گا (عنایہ، بنایہ) مگر صحیح قول یہی ہے کہ ان صورتوں میں بھی اسے مجبور کیا جائے گا کہ وہ مذکورہ کاغذات جدید قاضی کے حوالے کردے اور پھر جب ان کاغذات میں دفتر کی تحریریں ہیں اور لوگوں کے معاملات ومقدمات کا ریکارڈ درج ہے تو ظاہر ہے کہ اصل قیمت تحریروں کی ہوگی نہ کہ کورے کاغذ کی اور تحریریں دفتر کی ملکیت ہیں، اس لیے دفتر ہی ان کاغذات کا مالک ہوگا اور جو دفتر میں عامل ہوگا وہ ان پر قابض ہوگا۔ (شارح عفی عنہ)

ویبعث أمینین الخ یہاں سے صاحب ہدایہ چارج لینے والے کو رجسٹر اور فائلیں لینے کی ترکیب بتاتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جدید قاضی کو چاہئے کہ دو دو معتمد آدمیوں کو پرانے قاضی کے پاس بھیجے تاکہ وہ دونوں اس سابق قاضی یا اس کے کسی امین کی موجودگی میں تمام کاغذات اور فائلوں پر قبضہ کریں اور جدید قاضی کے دونوں نمائندے اس سابق قاضی سے ایک ایک کر کے ہر ہر رجسٹر اور فائل کے متعلق دریافت کریں اور پھر انھیں علاحدہ علاحدہ کر کے رکھیں تاکہ نئے قاضی پر کوئی معاملہ مشتبہ نہ ہونے پائے اور اسے اپنے کام میں کوئی دشواری نہ ہو۔

وهذا السؤال الخ فرماتے ہیں کہ سابق قاضی سے جدید قاضی کے نمائندوں کا فائلوں کے متعلق دریافت کرنا حالات کی وضاحت اور معلومات حاصل کرنے کے لیے ہے اور ایسا کرنے سے اس پر کسی طرح کا الزام لگانا مقصود نہیں ہے۔

قَالَ وَ يَنْظُرُ فِيْ حَالِ الْمَحْبُوْسِيْنَ، لِأَنَّهُ نُصِّبَ نَاظِرًا فَمَنِ اعْتَرَفَ بِحَقٍّ أَلْزَمَهُ إِيَّاهُ، لِأَنَّ الْإِقْرَارَ مُلْزِمٌ وَمَنْ أَنْكَرَ لَمْ يُقْبَلْ قَوْلُ الْمَعْزُوْلِ عَلَيْهِ إِلَّا بِبَيِّنَةٍ، لِأَنَّهُ بِالْعَزْلِ الْتَحَقَ بِالرَّعَايَا، وَشَهَادَةُ الْفَرْدِ لَيْسَتْ بِحُجَّةٍ لَاسِيَّمَا إِذَا كَانَتْ عَلٰى فِعْلِ نَفْسِهِ، فَإِنْ لَمْ تَقُمْ لَمْ يُعَجِّلْ بِتَخْلِيَتِهِ حَتّٰى يُنَادِيْ عَلَيْهِ وَيَنْظُرُ فِيْ أَمْرِهِ، لِأَنَّ فِعْلَ الْقَاضِي الْمَعْزُوْلِ حَقٌّ ظَاهِرًا فَلَا يُعَجِّلُ كَيْ لَا يُؤَدِّيَ إِلٰى إِبْطَالِ حَقِّ الْغَيْرِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ نیا قاضی قیدیوں کے احوال میں غور کرے کیونکہ اسے نگراں مقرر کیا گیا ہے لہٰذا جو قیدی حق کا اقرار کرے تو قاضی اس پر وہ حق لازم کردے، کیونکہ اقرار خود ہی لازم کرنے والا ہے، اور جو انکار کرے تو اس کے خلاف بینہ کے بغیر معزول قاضی کا قول مقبول نہیں ہوگا، کیونکہ معزولی کی وجہ سے وہ رعایا کے ساتھ مل گیا ہے اور ایک آدمی کی شہادت حجت نہیں ہے خصوصاً اس صورت میں جب اپنے ذاتی فعل پر ہو۔ پھر اگر بینہ نہ قائم کر سکے تو نیا قاضی اس مجرم کو رہا کرنے میں جلدی نہ کرے یہاں تک کہ اس پر منادی کرائے اور اس کے معاملے میں غور کرے، اس لیے کہ معزول قاضی کا فعل بہ ظاہر حق ہے لہٰذا اسے رہا کرنے میں جلدی نہ کرے تاکہ دوسرے کے حق کو باطل کرنے کا سبب نہ بنے۔

اللغات:

﴿محبوس﴾ قیدی۔ ﴿نُصِبَ﴾ مقرر کیا گیا ہے۔ ﴿ألزمه﴾ اس کو لازم کردے۔ ﴿لاسیّما﴾ خاص طور پر۔
﴿تخلیة﴾ آزاد کرنا، چھوڑنا۔

قیدیوں کے احوال میں غور کرنا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب جدید قاضی تمام کاغذات اور فائلوں کو اپنے قبضہ میں لے لے اور کام شروع کرنے کا ارادہ کرے تو اسے چاہئے کہ سب سے پہلے قیدیوں کی خبر گیری کرے اور ایک دفتری آدمی کو بھیج کر تمام قیدیوں کو جمع کرے اور پھر ان کے مدعیوں کو بھی بلائے اور ہر ہر قیدی سے اس کے حبس کی وجہ معلوم کرے، جو قیدی اپنے جرم کا اقرار کرے اور اپنے اوپر اپنے مدعی کا حق بتائے قاضی اس قیدی پر اس کے مدعی کا حق لازم کردے اور مدعی کے مطالبہ پر اسے قید خانہ میں ڈالدے، کیونکہ جب مجرم نے خود ہی حق کا اقرار کیا ہے تو یہ معلوم ہوگیا کہ اس کا حبس برحق ہے اور چوں کہ اقرار خود حبس کو لازم کرنے والا ہے، اس وجہ سے مقر اور معترف تو قید ہی میں رہے گا۔

البتہ اگر کوئی قیدی اپنے اوپر مدعی کے لگائے ہوئے الزام کا انکار کردے تو سابق قاضی سے اس کے حبس اور الزام پر بینہ طلب کیا جائے گا اور اس قاضی کے علاوہ ایک دوسرے آدمی کو بھی شہادت دینا ہوگا، کیونکہ معزولی کی وجہ سے سابق قاضی رعایا کی صف میں داخل ہوگیا ہے اور رعایا میں سے ایک آدمی کا قول حجت نہیں ہوتا، خاص کر ان معاملات میں تو اور بھی حجت نہیں ہوتا جن میں اپنے اوپر ذاتی فعل سے بینہ متعلق ہو، لہٰذا اس منکر کے متعلق سابق قاضی کا قول معتبر نہیں ہوگا اور اس سے بینہ طلب کیا جائے گا اگر وہ بینہ پیش کردے تو فبہا ونعم ورنہ جدید قاضی اس منکر کو چھوڑنے اور رہا کرنے میں جلد بازی سے کام نہ لے اور اس کے نام کا شہر میں اعلان کرائے کہ فلاں نام کا قیدی محبوس ہے اگر اس پر کسی کا حق ہو تو وہ عدالت میں آجائے اور یہ اعلان کئی روز تک کرائے، چنانچہ اگر کوئی مدعی آجائے تو اس کے دعوے کی سماعت وغیرہ کر کے فیصلہ کرے اور اگر مدعی نہ آئے تو قاضی اس منکر سے کفیل بنفسہ لے اور پھر اسے رہا کرے۔ صاحب ہدایہ فرمار ہے ہیں کہ ہم نے جدید قاضی کو منکر کی رہائی میں عجلت پسندی سے اس لیے منع کیا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ اس کا کوئی مدعی ہو اور اس کے دعوے پر سابق قاضی نے اسے قید کیا ہو اور سابق قاضی کا فعل جس بہ ظاہر درست معلوم ہو رہا ہے، اس لیے منادی اور اعلان وغیرہ کے ذریعے پہلے اس کی مکمل تحقیقات کرلے تب جاکر اس کی رہائی کا اقدام کرے، تاکہ ابطال حق غیر کا مرتکب نہ ہونے پائے۔

وَ يَنْظُرُ فِي الْوَدَائِعِ وَ إِرْتِفَاعِ الْوُقُوْفِ فَيَعْمَلُ فِيْهِ عَلَى مَا تَقُوْمُ بِهِ الْبَيِّنَةُ أَوْ يَعْتَرِفُ بِهِ مَنْ هُوَ فِي يَدِهِ، لِأَنَّ كُلَّ ذَالِكَ حُجَّةٌ، وَلَايُقْبَلُ قَوْلُ الْمَعْزُوْلِ لِمَا بَيَّنَّاهُ إِلَّا أَنْ يَعْتَرِفَ الَّذِيْ هِيَ فِي يَدِهِ أَنَّ الْمَعْزُوْلَ سَلَّمَهَا إِلَيْهِ فَيُقْبَلُ قَوْلُهُ فِيْهَا، لِأَنَّهُ ثَبَتَ بِإِقْرَارِهِ أَنَّ الْيَدَ كَانَتْ لِلْقَاضِيْ فَيَصِحُّ إِقْرَارُ الْقَاضِيْ كَأَنَّهُ فِيْ يَدِهِ فِي الْحَالِ إِلَّا إِذَا أَبْدَءَ بِالْإِقْرَارِ لِغَيْرِهِ ثُمَّ أَقَرَّ بِتَسْلِيْمِ الْقَاضِيْ فَيُسَلَّمُ مَافِيْ يَدِهِ عَلَى الْمُقَرِّ لَهُ الْأَوَّلِ لِسَبْقِ حَقِّهِ وَيَضْمَنُ قِيْمَتَهُ

لِلْقَاضِيْ بِإِقْرَارِهِ الثَّانِيْ وَ يُسَلَّمُ إِلَى الْمُقَرِّ لَهُ مِنْ جِهَةِ الْقَاضِيْ.

ترجمه: اور نیا قاضی ودیعتوں میں اور اوقاف کے حاصلات میں غور کرے اور بینہ قائم ہونے کے اعتبار سے اس میں عمل کرے یا جس کے قبضہ میں ہو وہ اس کا اقرار کرلے، اس لیے کہ ہر ایک حجت ہے۔ اور معزول قاضی کا قول مقبول نہیں ہوگا اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کرچکے ہیں الا یہ کہ جس شخص کے قبضے میں وہ ودیعتیں ہیں وہ اس بات کا اقرار کرے کہ معزول قاضی نے انھیں اس کے سپرد کیا تھا تب ان ودائع کے متعلق معزول قاضی کا قول مقبول ہوگا، کیونکہ قابض کے اقرار سے یہ ثابت ہوگیا کہ حقیقی قبضہ سابق قاضی ہی کا تھا لہٰذا اس قاضی کا اقرار صحیح ہوگا (اور یوں سمجھا جائے گا کہ) گویا کہ یہ ودیعتیں فی الحال اسی کے قبضہ میں ہیں۔

لیکن اگر قاضی نے پہلے دوسرے کے لیے اقرار کیا پھر معزول قاضی کے سپرد کرنے کا اقرار کیا تو جو کچھ مقر کے پاس ہے وہ مقرلہ اول کے حوالے کردے، اس لیے کہ اس کا حق مقدم ہے اور اقرار ثانی کی وجہ سے مقر قاضی معزول کے لیے اس کی قیمت کا ضامن ہوگا اور یہ قیمت اس شخص کو دی جائے گی جس کے لیے قاضی معزول کی طرف سے اقرار کیا گیا ہے۔

اللغات:

﴿ودائع﴾ امانتیں۔ ﴿ارتفاع﴾ آمدن۔ ﴿ید﴾ قبضہ۔ ﴿سبق﴾ پہلے ہونا۔

امانتوں اور اوقاف کی دیکھ بھال:

صاحب کتاب امام قدوری کی عبارت سے جدید قاضی کے لیے دوسرے دن کا کام یہ بتارہے ہیں کہ جب پہلے دن قاضی قیدیوں کے مسائل کو حل کرکے فارغ ہوجائے تو اب اس کے ذمے دوسرا کام یہ ہے کہ وہ امانتوں اور اوقاف کے مالوں کی تحقیق وتفتیش کرائے اور معزول قاضی نے جن لوگوں کے پاس دوسروں کی امانتیں رکھی ہوں ان سب کو جمع کرائے اور پھر بینہ یا قابض کے اقرار کے مطابق ان کا فیصلہ کرے چنانچہ اگر چند لوگوں نے شہادت دی کہ فلاں شخص کے پاس فلاں کے دو ہزار روپے بطور امانت ہیں اور سابق قاضی نے ہماری موجودگی میں وہ امانت رکھی تھی تو اس شہادت کے مطابق مدعی علیہ سے مقرلہ کو وہ رقم دلوائی جائے گی یا اگر کسی نے اقرار کیا کہ میرے پاس فلاں شخص کا ایک ہزار روپیہ بطور امانت ہے اور سابق قاضی نے اسے رکھوایا تھا، تو اس صورت میں بھی مقرلہ کو مقر سے وہ رقم دلوائی جائے گی، کیونکہ جس طرح شہادت اور بینہ حجت ہے اور اثبات حقوق میں مؤثر ہے اسی طرح مقر کا اقرار بھی حجت ہے اور اثباتِ حقوق میں موثر ہے۔ البتہ یہ بات ذہن میں رہے کہ ماقبل والے مسئلے کی طرح امانت وغیرہ کے متعلق بھی تنہا معزول قاضی کا قول معتبر نہیں ہوگا، کیونکہ عزل کی وجہ سے وہ رعایا کی صف میں آچکا ہے اور رعایا میں سے تنہا کسی کا قول مقبول نہیں ہوتا، البتہ جس کے قبضہ میں ودائع ہوں اگر وہ شخص بھی اس بات کا اقرار کرلے کہ مذکورہ ودائع سابق قاضی نے میرے پاس رکھوائی ہیں تو اس صورت میں ان کے متعلق قاضی سابق کا قول مقبول ہوگا، کیونکہ قابض کے اقرار سے یہ بات واضح ہوگئی کہ ان امانتوں پر اصلاً قاضی ہی کا قبضہ تھا اور قاضی ہی نے اس کے پاس یہ امانتیں رکھوائی ہیں، لہٰذا قاضی کا دوسرے کے پاس رکھنا رکھوانا خود اس کے اپنے پاس رکھنے کے درجے میں ہوگا اور یوں سمجھا جائے گا کہ فی الحال معزول قاضی ہی کے پاس وہ امانتیں ہیں اور قاضی ان کے متعلق امین بھی ہے اور مقر بھی ہے اور امین اور مقر اگر ایک ہی ہو تب بھی اس کا قول معتبر ہوتا ہے، اس لیے اس صورت میں قاضی کا

قول معتبر ہوگا۔

إلا إذا بدأ الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر نعمان کسی مالِ ودیعت پر قابض ہو اور اس نے یہ اقرار کیا کہ یہ مال سلمان کا ہے جو میرے پاس امانت کے طور پر رکھا ہوا ہے، پھر وہ یہ بھی اقرار کرے کہ یہ مال سلمان نے مجھے نہیں دیا تھا، بلکہ معزول قاضی نے دیا تھا اور معزول قاضی یہ کہے کہ نعمان کے پاس جو مال ہے وہ سلمان کا نہیں ہے، بلکہ سلیم کا ہے تو اس صورت میں مقر یعنی نعمان پھنس جائے گا اور اسے پہلے تو مذکورہ مال سلمان کو دینا پڑے گا، کیونکہ اس نے خود پہلے ہی سلمان کے لیے اس کا اقرار کیا ہے، اس کے بعد قاضی کے دینے کا اقرار کیا ہے اور قاضی اس مال کو سلیم کا مال بتا رہا ہے تو اب نعمان پر اس مال کے مثل یا اس کی قیمت قاضی کو دینا پڑے گا اور پھر قاضی اسے اٹھا کر اپنے مُقَرلہ یعنی سلیم کو دیدے گا صاحب ہدایہ نے اسی کو''ویسلم إلی المقرله من جهة القاضي'' سے بیان کیا ہے۔

قَالَ وَ يَجْلِسُ لِلْحُكْمِ جُلُوْسًا ظَاهِرًا فِي الْمَسْجِدِ كَيْ لَايَشْتَبِهَ مَكَانُهٗ عَلَى الْغُرَبَاءِ وَبَعْضِ الْمُقِيْمِيْنَ، وَالْمَسْجِدُ الْجَامِعُ أَوْلٰى، لِأَنَّهٗ أَشْهَرُ، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ يُكْرَهُ الْجُلُوْسُ فِي الْمَسْجِدِ لِلْقَضَاءِ، لِأَنَّهٗ يَحْضُرُهُ الْمُشْرِكُ وَهُوَ نَجَسٌ بِالنَّصِّ، وَالْحَائِضُ وَهِيَ مَمْنُوْعَةٌ عَنْ دُخُوْلِهٖ، وَلَنَا قَوْلُهٗ [1] عَلَيْهِ السَّلَامُ ((إِنَّمَا بُنِيَتِ الْمَسَاجِدُ لِذِكْرِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَالْحُكْمِ))، ((وَكَانَ [2] رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَفْصِلُ الْخُصُوْمَةَ فِي مُعْتَكَفِهٖ، وَكَذَا الْخُلَفَاءُ الرَّاشِدُوْنَ كَانُوْا يَجْلِسُوْنَ فِي الْمَسَاجِدِ لِفَصْلِ الْخُصُوْمَاتِ)) وَلِأَنَّ الْقَضَاءَ عِبَادَةٌ فَيَجُوْزُ إِقَامَتُهَا فِي الْمَسْجِدِ كَالصَّلَاةِ، وَنَجَاسَةُ الْمُشْرِكِ فِي اِعْتِقَادِهٖ لَا فِي ظَاهِرِهٖ فَلَا يُمْنَعُ مِنْ دُخُوْلِهٖ، وَالْحَائِضُ تُخْبِرُ بِحَالِهَا فَيَخْرُجُ الْقَاضِي إِلَيْهَا أَوْ إِلٰى بَابِ الْمَسْجِدِ أَوْ يَبْعَثُ مَنْ يَفْصِلُ بَيْنَهَا وَبَيْنَ خَصْمِهَا كَمَا إِذَا كَانَتِ الْخُصُوْمَةُ فِي الدَّابَّةِ، وَلَوْ جَلَسَ فِيْ دَارِهٖ لَا بَأْسَ بِهٖ وَ يَأْذَنُ لِلنَّاسِ بِالدُّخُوْلِ فِيْهَا، وَ يَجْلِسُ مَعَهٗ مَنْ كَانَ يَجْلِسُ قَبْلَ ذٰلِكَ لِأَنَّ فِيْ جُلُوْسِهٖ وَحْدَهٗ تُهْمَةً.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ قاضی فیصلہ کرنے کے لیے نمایاں طور پر مسجد میں بیٹھے تا کہ مسافروں اور کچھ مقیموں پر اس کی جگہ مشتبہ نہ ہو۔ اور جامع مسجد بہتر ہے، اس لیے کہ وہ مشہور جگہ ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ فیصلہ کرنے کے لیے مسجد میں بیٹھنا مکروہ ہے، کیونکہ مشرک بھی مسجد میں حاضر ہوگا حالانکہ از روئے نص وہ نجس ہے اور حائضہ عورت بھی آئے گی جب کہ اسے مسجد میں داخل ہونے سے روکا گیا ہے۔ ہماری دلیل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی ہے مسجد یں اللہ کا ذکر کرنے اور فیصلہ کرنے کے لیے بنائی گئی ہیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے معتکف میں خصومت کا فیصلہ فرمایا کرتے تھے نیز خلفاء راشدین بھی خصومات کا فیصلہ کرنے کے لیے مساجد میں تشریف فرما ہوتے تھے۔ اور اس لیے کہ قاضی کا فیصلہ کرنا ایک عبادت ہے، لہٰذا نماز کی طرح اسے مسجد میں انجام دینا جائز ہے۔ اور مشرک کی نجاست اس کے اعتقاد میں ہوتی ہے نہ کہ اس کے ظاہر میں، اس لیے اسے مسجد میں داخل ہونے سے نہیں روکا جائے گا۔ اور حائضہ

عورت اپنا حال بیان کرے گی پھر قاضی اس کے پاس یا باب مسجد کے پاس جائے گا یا کسی شخص کو بھیجے گا جو اس عورت اور اس کے خصم کے مابین فیصلہ کرے گا جیسے اس صورت میں جب دابہ کے متعلق جھگڑا ہو۔

اور اگر قاضی اپنے گھر میں بیٹھے تو کوئی حرج نہیں ہے البتہ لوگوں کو اس گھر میں داخل ہونے کی اجازت دیدے اور جو لوگ قاضی ہونے سے پہلے اس کے پاس بیٹھتے تھے وہ اب بھی اس کے ساتھ بیٹھیں، اس لیے کہ اس کے تنہا بیٹھنے میں تہمت ہے۔

اللغاتُ:

﴿حکم﴾ فیصلہ کرنا۔ ﴿غرباء﴾ واحد غریب: اجنبی، مسافر۔ ﴿بُنیت﴾ تعمیر کی گئی ہیں۔ ﴿یفصل﴾ فیصلہ فرماتے تھے۔ ﴿دابّة﴾ سواری، جانور۔ ﴿وحده﴾ اکیلے۔

تخریج:

❶ اخرجه مسلم فی کتاب الطهارت باب وجوب غسل البول وغيره حديث رقم: ۱۰۰.
لیس فی هٰذا الحدیث الحکم قال الزیلعی هٰذا غریب.

❷ اخرجه ابوداؤد فی کتاب القضاء باب فی الصلح، حدیث: ۳۵۹۵.

جامع مسجد یا گھر وغیرہ نمایاں جگہ پر بیٹھنا:

مسئلہ یہ ہے کہ لوگوں کے معاملات کو نمٹانے اور خصومات ومقدمات کی سماعت کرنے کے لیے قاضی کو مسجد میں نمایاں ہو کر بیٹھنا چاہئے اور جامع مسجد میں بیٹھنا اور بھی اچھا ہے، کیونکہ جامع مسجد مشہور ومعروف ہوتی ہے اور ہر خاص وعام اس سے اور اس کے جائے وقوع سے واقف ہوتا ہے، اور مسجد میں اس لیے قاضی بیٹھے تاکہ پردیسیوں اور کچھ بھولے بھالے مقیم لوگوں پر اس کا مقام اور اس کی جگہ مشتبہ نہ ہو اور مسجد میں بیٹھنے سے اشتباہ کا امکان ختم رہتا ہے یا کم رہتا ہے، اس لیے کہ قاضی کے لیے مسجد میں بیٹھنا ہمارے یہاں جائز ہی نہیں بلکہ افضل ہے۔

اس کے برخلاف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں فیصلہ کرنے کے لیے قاضی کا مسجد میں بیٹھنا مکروہ ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ فیصلہ کرانے کے لیے مسلمانوں کے ساتھ ساتھ کفار ومشرک بھی مسجد میں آئیں گے حالانکہ ارشاد خداوندی ہے "إنما المشركون نجس فلايقربوا المسجد الخ" کے مطابق مشرک نجس العین ہے اور مسجد میں اس کا داخلہ ممنوع ہے، اسی طرح حائضہ عورت بھی مقدمہ لے کر مسجد میں آئے گی اور فرمان نبی "لاأحل المسجد لحائض ولاجنب" کی رو سے حائضہ اور جنبی کے لیے مسجد میں داخل ہونا حلال نہیں ہے، اب اگر قاضی مسجد ہی میں فیصلہ کرے گا تو ظاہر ہے کہ یہ لوگ فیصلہ سے محروم ہو جائیں گے اور ان کے معاملے کی پیچیدگی بدستور باقی رہے گی، اس لیے بہتر یہ ہے کہ قاضی مسجد کے علاوہ کوئی دوسری جگہ فیصلہ کرنے کے لیے منتخب کرے تاکہ ہر کس وناکس اس کے فیصلے سے محفوظ ہو سکے۔

ولنا الخ یہاں سے صاحب کتاب نے احناف کی دلیلیں بیان فرمائی ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ احناف کی پہلی دلیل یہ حدیث ہے "إنما بنيت المساجد لذكر الله والحكم" کہ مساجد اللہ کا ذکر کرنے اور فیصلہ کرنے کے لیے بنائی جاتی ہیں اس سے صاف

طور پر یہ واضح ہے کہ مساجد میں مقدمات کا فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ آپ ﷺ نے بحالت اعتکاف اپنی جائے اعتکاف میں مقیم رہتے ہوئے مقدمات کا فیصلہ فرمایا ہے اور یہ بات طے شدہ ہے کہ اعتکاف مسجد ہی میں ہوتا ہے اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ مساجد میں مقدمات کا فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔ حضرات شیخین نے حضرت سہل بن سعدؓ کے حوالے سے حدیث لعان کو نقل کیا ہے اور اس میں مسجد ہی میں فیصلہ کرنا منقول اور وارد ہے، اس کے علاوہ آپ ﷺ سے مسجد میں فیصلہ کرنے کے اور بھی واقعات مروی ہیں جنہیں صاحب بنایہ نے ج ۸ر میں پوری تفصیل کے ساتھ واضح کیا ہے۔

احناف کی تیسری دلیل یہ ہے کہ آپ ﷺ کے بعد حضرات خلفاء راشدین نے بھی مساجد میں فیصلے فرمائے ہیں اور چوں کہ ان حضرات کا عمل بھی امت کے لیے حجت ہے اس لیے اس حوالے سے بھی مساجد میں فیصلہ کرنے کا جواز ثابت ہورہا ہے۔

احناف کی طرف سے چوتھی اور عقلی دلیل یہ ہے کہ حق کے مطابق کسی چیز کا فیصلہ کرنا ایک طرح کی عبادت ہے اور مساجد میں عبادت کرنا جائز ہے، لہٰذا جیسے مسجد میں نماز پڑھنا جائز ہے اسی طرح مسجد میں برحق فیصلہ کرنا بھی درست اور جائز ہے۔

ونجاسة المشرك الخ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے مشرک اور حائضہ کے مسجد میں داخل نہ ہونے کو لے کر مقدمات کے فیصلے کو مسجد میں ممنوع قرار دیا ہے، صاحب کتاب یہاں سے ان سب کی تردید کررہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ مشرک جسم اور ظاہر کے اعتبار سے ناپاک نہیں ہوتا، بلکہ اعتقادی طور پر ناپاک ہوتا ہے اور اعتقادی طور پر ناپاک ہونا دخولِ مسجد سے مانع نہیں ہے چنانچہ آپ ﷺ کے زمانے ہی میں ثمامہ بن اثال نامی ایک مشرک کو مسجد کے ستونوں سے باندھا گیا تھا اگر مشرک کا مسجد میں داخلہ ممنوع ہوتا تو ثمامہ کو مسجد میں ہرگز نہ باندھا جاتا۔

اسی طرح حائضہ عورت کے حق میں بھی فیصلہ کرنا ممکن ہے بایں طور کہ حائضہ قاضی کو اپنا حال بتادے اور پھر قاضی یا اس کا کوئی نائب مسجد سے باہر آکر اس کا معاملہ سن لے اور اسی کے مطابق فیصلے کردے جیسے اگر کسی دابہ کے متعلق مخاصمہ ہو تو ظاہر ہے کہ اسے مسجد میں نہیں لایا جائے گا، بلکہ اسے مسجد سے باہر رکھ کر ہی فیصلہ ہوگا اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی حائضہ کا فیصلہ مسجد کے باہر ہی ہوگا۔

ولو جلس في داره الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر قاضی مسجد کے علاوہ اپنے گھر میں بیٹھ کر فیصلہ کرے تو یہ بھی صحیح ہے کیونکہ اصل مقصد فیصلہ کرنا ہے، لہٰذا جہاں بھی فیصلہ کرنا ممکن ہو وہاں فیصلہ کیا جائے، شرط یہ ہے کہ اس گھر میں ہر کسی کو آنے جانے کی اجازت ہو اور کسی کے لیے داخلہ پر پابندی نہ ہو، اور جو لوگ اس قاضی کے قاضی ہونے سے پہلے اس کے پاس آتے جاتے اور اٹھتے بیٹھتے تھے وہ اس کے قاضی ہونے کے بعد بھی اس کے پاس آتے جاتے اور نشست و برخاست کرتے رہیں اور اسے اکیلے بیٹھ کر مقدمات کی سماعت نہ کرنے دیں ورنہ تو وہ رشوت اور گھوس وغیرہ لینے یا ظلم کرنے کے ساتھ متہم کیا جائے گا اور اس تہمت سے اس کی شبیہ خراب ہوجائے گی۔

قَالَ وَلَا يَقْبَلُ هَدِيَّةً إِلَّا مِنْ ذِيْ رَحْمٍ مَحْرَمٍ أَوْ مِمَّنْ جَرَتْ عَادَتُهُ قَبْلَ الْقَضَاءِ بِمُهَادَاتِهِ، لِأَنَّ الْأَوَّلَ صِلَةٌ

الرَّحِمِ، وَالثَّانِي لَيْسَ لِلْقَضَاءِ، بَلْ جَرْيٌ عَلَى الْعَادَةِ، وَفِيْمَا وَرَاءَ ذٰلِكَ يَصِيْرُ آكِلًا بِقَضَائِهِ حَتّٰى لَوْ كَانَتْ لِلْقَرِيْبِ خُصُوْمَةٌ لَا يَقْبَلُ هَدِيَّتَهُ، وَكَذَا إِذَا زَادَ الْمُهْدِيْ عَلَى الْمُعْتَادِ أَوْ كَانَتْ لَهُ خُصُوْمَةٌ، لِأَنَّهُ لِأَجْلِ الْقَضَاءِ فَيَتَحَامَاهُ، وَلَايَحْضُرُ دَعْوَةً، إِلَّا أَنْ تَكُوْنَ عَامَّةً، لِأَنَّ الْخَاصَّةَ لِأَجْلِ الْقَضَاءِ فَيُتَّهَمُ بِالْإِجَابَةِ، بِخِلَافِ الْعَامَّةِ، وَيَدْخُلُ فِيْ هٰذَا الْجَوَابِ قَرِيْبُهُ وَهُوَ قَوْلُهُمَا، وَعَنْ مُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللّٰهُ أَنَّهُ يُجِيْبُهُ، وَإِنْ كَانَتْ خَاصَّةً كَالْهَدِيَّةِ، وَالْخَاصَّةُ مَا لَوْ عَلِمَ الْمُضِيْفُ أَنَّ الْقَاضِيْ لَا يَحْضُرُهَا لَا يَتَّخِذُهَا.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ قاضی کسی کا ہدیہ نہ قبول کرے سوائے اپنے ذی رحم محرم کے یا اس شخص کے جس کے ساتھ قاضی ہونے سے پہلے آپس میں ہدیہ لینے دینے کی عادت تھی، اس لیے کہ پہلا صلہ رحمی کے طور پر ہے اور دوسرا قاضی ہونے کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ عادت کے مطابق ہے۔ اور اس کے علاوہ میں وہ قاضی ہونے کی وجہ سے کھانے والا شمار ہوگا یہاں تک کہ اگر کسی قریبی رشتے دار کا مقدمہ ہو تو اس کا بھی ہدیہ قبول نہ کرے۔ اور ایسے ہی جب عادت کے طور پر ہدیہ دینے والے نے معتاد سے زیادہ دیا ہو یا اس کا کوئی مقدمہ ہو، کیونکہ یہ قاضی ہونے کی وجہ سے ہے، اس لیے قاضی اس سے بھی اجتناب کرے۔ اور وہ کسی دعوت میں بھی نہ جائے الا یہ کہ وہ دعوتِ عام ہو اس لیے کہ خصوصی دعوت قاضی ہونے کی وجہ سے ہوگی، لہٰذا اسے قبول کرنے میں متہم ہوگا۔ برخلاف دعوت عامہ کے اور اس حکم میں اس کا قریبی بھی شامل ہے یہی حضرات شیخین رحمۃ اللہ علیہما کا قول ہے۔

اور حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ قاضی ذی رحم محرم کی دعوت قبول کرے اگر چہ وہ دعوت خاص ہو، جیسے ہدیہ قبول کرنا۔ اور دعوتِ خاصہ یہ ہے کہ اگر میزبان کو یہ معلوم ہو جائے کہ قاضی نہیں آئے گا تو وہ دعوت ہی تیار نہ کرے۔

اللغات:

﴿هدیّه﴾ تحفہ۔ ﴿مهاواة﴾ آپس میں تحفوں کا تبادلہ۔ ﴿معتاد﴾ معمول کا۔ ﴿خصومة﴾ جھگڑا۔ ﴿یتحاماہ﴾ اس سے بچے گا۔ ﴿یجیبهٗ﴾ اس کو قبول کرے گا۔ ﴿مضیف﴾ دعوت دینے والا۔

قاضی کا ہدیہ قبول کرنا:

صاحب کتاب قاضی کو تہمت اور مواقع تہمت سے دور رکھنے کی غرض سے بہ طور نصیحت اسے یہ تعلیم دے رہے ہیں کہ قاضی کو ہر کسی کا ہدیہ قبول نہیں کرنا چاہئے ورنہ تو لوگ اسے مال خور اور شوت خور جیسے ہتک آمیز وصف سے متصف کریں گے اور اس کی شبیہ خراب ہوتی چلی جائے گی، البتہ دو لوگ ایسے ہیں کہ قاضی ان کا ہدیہ قبول کر سکتا ہے بشرطیکہ ان کا مقدمہ زیر سماعت نہ ہو (۱) اپنے ذی رحم محرم کا ہدیہ قبول کرے (۲) اس شخص کا ہدیہ قبول کرے جس کے ساتھ قاضی ہونے سے پہلے ہدیہ کا لین دین ہو، یہ دو ہدیے قبول کرنا جائز ہے، کیونکہ ان میں کسی تہمت کا اندیشہ نہیں ہے، اس لیے کہ پہلا صلہ رحمی کے طور پر ہے اور دوسرا عادت کے طور پر ہے۔ اور ان کے علاوہ دیگر لوگوں کا ہدیہ چوں کہ اس کے قاضی ہونے کی وجہ سے ہوگا، اس لیے اگر قاضی اسے قبول کرتا ہے تو وہ متہم ہوگا، لہٰذا دیگر لوگوں کا ہدیہ قبول کرنے میں اسے احتیاط سے کام لینا ہوگا۔

ولایحضر دعوۃ الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ قاضی کے لیے کسی خصوصی دعوت میں شرکت کرنا بھی اس کے منصب کے خلاف ہے، کیونکہ خصوصی دعوت اس کے قاضی ہونے کی وجہ سے ہوگی اور اس حوالے سے تہمت کے ساتھ متصف ہونے کا اندیشہ رہے گا، لہٰذا دعوتِ خاصہ سے احتیاط کرنا بہتر ہے، ہاں اگر وہ عام دعوت ہو تو پھر اس میں شرکت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ یہاں تہمت کا خطرہ اور اندیشہ معدوم ہے۔

ویدخل الخ فرماتے ہیں کہ حضرات شیخین عِیۡلیۡہما کے یہاں دعوتِ خاصہ میں قاضی کے شریک نہ ہونے کا حکم عام ہے اور ہر طرح کا داعی اس میں شامل ہے خواہ وہ عام داعی ہو یا قاضی کا کوئی ذی رحم محرم ہو، لیکن امام محمد رحلیٹھلیہ کی رائے یہ ہے کہ دعوتِ خاصہ کا داعی اگر اس کا قریبی رشتے دار ہو تو اس میں شرکت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے اور جیسے ذی رحم محرم کا ہدیہ قبول کرنا جائز ہے ایسے ہی اس کی دعوت میں جانا بھی جائز ہے۔

والخاصۃ الخ یہاں سے صاحب ہدایہ دعوتِ خاصہ اور دعوتِ عامہ کا فرق واضح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ دعوتِ خاصہ یہ ہے کہ اگر داعی کو یہ معلوم ہو جائے کہ قاضی شرکت نہیں کرے گا تو وہ دعوت کا انتظام ہی نہ کرے، اس کے علاوہ دعوتِ عامہ ہے، ایک قول یہ ہے کہ دس لوگوں سے کم کی دعوت دعوتِ خاصہ ہے، بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ ختنہ اور نکاح کے علاوہ ہر دعوت دعوتِ خاصہ ہے۔ (بنایہ دعنایہ)

قَالَ وَ يَشْهَدُ الْجِنَازَةَ وَيَعُوْدُ الْمَرِيْضَ، لِأَنَّ ذٰلِكَ مِنْ حُقُوْقِ الْمُسْلِمِيْنَ، قَالَ ① النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ ((لِلْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ سِتَّةُ حُقُوْقٍ وَعَدَّ مِنْهَا هٰذَيْنِ))، وَلَا يُضَيِّفُ أَحَدَ الْخَصْمَيْنِ دُوْنَ خَصْمِهِ، لِأَنَّ النَّبِيَّ ② عَلَيْهِ السَّلَامُ نَهٰى عَنْ ذٰلِكَ، وَلِأَنَّ فِيْهِ تُهْمَةً.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ قاضی جنازہ میں حاضر ہو اور مریض کی عیادت کرے، کیونکہ یہ مسلمانوں کے حقوق میں سے ہے، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ مسلمان کے مسلمان پر چھے حقوق ہیں اور آپ نے ان میں سے ان دونوں کو شمار فرمایا۔

اور قاضی ایک خصم کو چھوڑ کر ایک خصم کی دعوت نہ کرے، کیونکہ آپ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے اور اس لیے بھی کہ اس میں تہمت ہے۔

اللغات:

﴿یشھد﴾ شرکت کرے گا۔ ﴿یعود﴾ عیادت کرے گا۔ ﴿ستّۃ﴾ چھے (٦)۔ ﴿عدّ﴾ شمار کیا ہے۔ ﴿لایضیف﴾ دعوت نہ کرے۔

تخریج:

① اخرجہ البیھقی فی السنن الکبری باب النھی عن سب الاموات، حدیث: ٢٠٦٥.
والنسائی باب النھی عن سب الاموات، حدیث: ١٩٣٨.

② اخرجہ البیھقی فی السنن الکبری باب لاینبغی للقاضی ان یضیف، حدیث: ٢٠٢٥٧.

قاضی کے معاشرتی تعلقات:

فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص کا انتقال ہو جائے تو قاضی کو اس کے جنازے میں شرکت کرنا چاہئے، اسی طرح اگر کوئی شخص بیمار ہو تو قاضی کو اس کی عیادت کرنی چاہئے، کیونکہ یہ دونوں مسلمانوں کے حقوق میں سے ہیں اور حدیث پاک میں ایک مسلمان پر دوسرے مسلمان کے چھے حقوق بیان کیے گئے ہیں چنانچہ آپ ﷺ کا ارشاد گرامی ہے **للمسلم علی المسلم ست خصال واجبة إن ترك شيأ منها فقد ترك حقاواجبا عليه (١) إذا دعاه أن يجيبه (٢) وإذا مرض أن يعوده (٣) وإذا مات أن يحضره (٤) وإذا لقيه أن يسلم عليه (٥) وإذا استنصحه أن ينصحه (٦) وإذا عطس أن يشمته**۔ ایک مسلمان کے دوسرے مسلمان پر چھے حقوق واجب ہیں اگر کسی نے ان میں سے کوئی حق چھوڑ دیا تو اس نے اپنے اوپر واجب شدہ حق کو ترک کر دیا (۱) جب دعوت دے تو دوسرا قبول کرے (۲) جب بیمار ہو تو اس کی عیادت کرے (۳) جب مرجائے تو اس کے جنازے میں شریک ہو (۴) جب ملاقات ہو تو سلام کرے (۵) اگر کوئی نصیحت طلب کرے تو دوسرا اسے نصیحت کرے (۶) جب کسی مسلمان کو چھینک آئے تو اس کے الحمد للہ کہنے پر دوسرا اسے جواب دے۔ یہ کل چھے حقوق ہیں اور ان میں عیادت مریض اور شرکت في الجنازہ دونوں حق شامل ہیں، اس لیے عامۃ المسلمین کی طرح قاضی کو بھی یہ حقوق اداء کرنے چاہئیں۔

ولا یضیف الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر دو لوگوں کا آپسی مقدمہ قاضی کی عدالت میں پیش ہو اور قاضی کوئی ضیافت یا پارٹی وغیرہ کرنا چاہئے تو اسے چاہئے کہ مدعی اور مدعی علیہ میں سے ہر ایک کو بلائے اور کسی ایک کے بلانے پر اکتفاء نہ کرے، کیونکہ حدیث پاک میں اس سے منع کیا گیا ہے، چنانچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں کہ **نهانا رسول الله ﷺ أن نضيف الخصم إلا أن يكون خصمه معه**" یعنی آپ ﷺ نے ہمیں اس بات سے منع فرمایا ہے کہ ایک خصم کی دعوت کریں اور دوسرے خصم کو نہ پوچھیں، لہٰذا دونوں کو دعوت میں شریک کریں یا پھر کسی کو بھی شرکت کی دعوت نہ دیں۔ اس سلسلے کی عقلی دلیل یہ ہے کہ اگر قاضی ایک کو شرکتِ دعوت دے گا اور دوسرے کو نہیں پوچھے گا تو لوگ اسے تہمت کے ساتھ متصف کریں گے اور قاضی جس کی دعوت کرے گا اس کی طرف میلان زیادہ ہونے کا الزام قاضی پر عائد ہوگا، اس لیے اس سے بچنے کے لیے قاضی دونوں فریق کو مدعو کرے۔

قَالَ وَإِذَا حَضَرَا سَوَّى بَيْنَهُمَا فِي الْجُلُوْسِ وَالْإِقْبَالِ لِقَوْلِهِ [1] عَلَيْهِ السَّلَامُ ((إِذَا ابْتُلِيَ أَحَدُكُمْ بِالْقَضَاءِ فَلْيُسَوِّ بَيْنَهُمْ فِي الْمَجْلِسِ وَالْإِشَارَةِ وَالنَّظْرِ))، وَلَا يُسَارُّ أَحَدَهُمَا وَلَا يُشِيْرُ إِلَيْهِ وَلَايُلَقِّنُهُ حُجَّةً، لِلتُّهْمَةِ وَلِأَنَّ فِيْهِ مَكْسَرَةً لِقَلْبِ الْآخَرِ فَيَتْرُكُ حَقَّهُ، وَلَايَضْحَكُ فِيْ وَجْهِ أَحَدِهِمَا، لِأَنَّهُ لِلتُّهْمَةِ يَجْتَرِئُ عَلٰى خَصْمِهِ، وَلَايُمَازِحُهُمْ وَلَا وَاحِدًا مِنْهُمْ لِأَنَّهُ يُذْهِبُ بِمَهَابَةِ الْقَضَاءِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ جب دونوں خصم حاضر ہوں تو قاضی ان کے مابین بیٹھنے اور ان کی طرف توجہ کرنے میں برابری کرے، اس لیے کہ آپ ﷺ کا ارشاد گرامی ہے جب تم میں سے کسی کو قضاء میں مبتلا کیا جائے تو اسے چاہئے کہ لوگوں کے درمیان بیٹھنے میں، اشارہ کرنے میں اور ان کی طرف نظر کرنے میں مساوات سے کام لے۔ اور نہ تو ان میں سے کسی ایک کے ساتھ سرگوشی کرے، نہ ہی

کسی ایک کی طرف اشارہ کرے اور نہ ہی کسی کو حجت کی تلقین کرے، کیونکہ (ایسا کرنے میں) تہمت ہے، اور اس لیے کہ اس میں دوسرے کی دل شکنی ہے چنانچہ وہ اپنا حق ترک کردے گا۔ اور کسی ایک کی طرف مواجہہ کرکے نہ ہنسے، کیونکہ وہ اپنے خصم پر جری ہوجائے گا۔ اور نہ تو قاضی تمام خصموں سے دل لگی کرے اور نہ ہی ان میں سے کسی ایک سے دل لگی کرے، اس لیے کہ یہ چیز ہیبت قضاء کو ختم کردے گی۔

اللغات:

﴿سوّیٰ﴾ برابری کرے۔ ﴿إقبال﴾ متوجہ ہونا۔ ﴿ابتلی﴾ آزمایا جائے۔ ﴿نظر﴾ متوجہ ہونا۔ ﴿لایسارّ﴾ سرگوشی نہ کرے۔ ﴿لا یلقنهٗ﴾ اس کو نہ سکھائے۔ ﴿حجّة﴾ دلیل۔ ﴿مکسرة﴾ ٹوٹنا۔ ﴿لایضحك﴾ نہ ہنسے۔ ﴿یجتری﴾ بہادر ہو جائے گا، چڑھ دوڑے گا۔ ﴿لا یمازحه﴾ ان کے ساتھ مذاق نہ کرے۔

تخریج:

❶ اخرجه طبرانی فی المعجم الکبیر عن ام سلمة، حدیث ۱۹۸۷۵/ ج ۲۳.

قاضی کے لیے آداب نشست و برخاست:

صاحب کتاب عدالتِ قضاء میں نشست و برخاست کے آداب اور طور طریقے بتاتے ہوئے فرماتے ہیں کہ قاضی کو اس بات کا خیال رکھنا چاہئے کہ وہ ہر ہر مسلمان اور ہر ہر بندے کے حق میں قاضی ہے اور اس کی نظر میں تمام لوگ یکساں اور مساوی ہیں، لہٰذا وہ ہر ہر خصم کے ساتھ مساوات اور برابری کا معاملہ کرے خواہ وہ بٹھانے کے قبیل سے ہو یا اشارہ کرنے اور دیکھنے کے قبیل سے ہو چنانچہ وہ دو خصموں میں ان چیزوں کے مابین پوری مساوات برتے اور کسی ایک خصم کو نہ تو اپنے قریب بٹھائے، نہ ہی کسی ممتاز مقام پر بٹھائے۔ اور اسی طرح اس کی طرف خاص کر اشارہ اور توجہ نہ کرے، بلکہ اس کے فریق اور اس فریق کے درمیان برابر اشارہ اور توجہ کرتا رہے۔ کیونکہ حدیث پاک میں قاضی کو ان امور میں مساوات اور برابری کا پابند بنایا گیا ہے چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا "وإذا ابتلي أحدبالقضاء فلیسو بینهم في المجلس والإشارة والنظر" یعنی جب تم سے کسی کو قاضی بنایا جائے تو اسے چاہئے کہ خصوم کے مابین بیٹھنے، اشارہ کرنے اور دیکھنے کے حوالے سے مساوات کا خیال رکھے۔

ولا یُسَارّ الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ مجلس میں نہ تو قاضی کسی فریق سے سرگوشی اور کانا پھوسی کرے نہ تو کسی ایک طرف ہاتھ وغیرہ سے اشارہ کرے اور نہ ہی کسی ایک کو حجت اور دلیل کی تلقین کرے، کیوں کہ ایسا کرنے سے قاضی رشوت اور گھوس خوری کی تہمت سے متصف ہوگا اور پھر ایک فریق کے ساتھ ایسا کرنے سے دوسرے فریق کی دل شکنی ہوگی اور وہ قاضی کے رویے سے مایوس ہوکر اپنے مقدمے کی پیروی کرنا ہی ترک کردے گا، اس لیے کہ قاضی کو ان حرکتوں سے کلی اجتناب کرنا ہوگا۔

ولا یضحك الخ فرماتے ہیں کہ اپنے منصب اور اپنے وقار کا پاس ولحاظ رکھنا چاہئے اور کسی کی طرف دیکھ کر ہنسنے اور کسی سے بھی مزاح و مذاق کرنے سے گریز کرنا چاہئے، کیونکہ پہلی صورت میں یعنی کسی فریق کی طرف دیکھ کر ہنسنے کی صورت میں وہ فریق قاضی کے دل میں اپنے لیے نرم گوشہ محسوس کرے گا اور پھر اپنے خصم اور مقابل پر جری ہوجائے گا۔ اور دوسری صورت میں (مذاق کرنے

سے) عہدۂ قضاء کی ہیبت بھی ختم ہوگی اور قاضی کا رعب ودبدبہ بھی ختم ہوجائے گا اور اس وقار بھی مجروح ہوگا، اس لیے قاضی ان نازیبا حرکتوں سے بھی اپنے آپ کو ہر ممکن بچائے رکھے۔

قَالَ وَيُكْرَهُ تَلْقِيْنُ الشَّاهِدُ وَمَعْنَاهُ أَنْ يَقُوْلَ لَهُ أَتَشْهَدُ بِكَذَا وَكَذَا، وَهٰذَا لِأَنَّهُ إِعَانَةٌ لِأَحَدِ الْخَصْمَيْنِ فَيُكْرَهُ كَتَلْقِيْنِ الْخَصْمِ، وَاسْتَحْسَنَهُ أَبُوْيُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ فِيْ غَيْرِ مَوْضِعِ التُّهْمَةِ، لِأَنَّ الشَّاهِدَ قَدْ يَحْصُرُ لِمَهَابَةِ الْمَجْلِسِ فَكَانَ تَلْقِيْنُهُ إِحْيَاءً لِلْحَقِّ بِمَنْزِلَةِ الْإِشْخَاصِ وَالتَّكْفِيْلِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ گواہ کو تلقین کرنا مکروہ ہے۔ اور اس کا مطلب یہ ہے کہ قاضی شاہد سے کہے کیا تم اس اس بات کے گواہ ہو۔ اور یہ اس لیے مکروہ ہے کیونکہ یہ احد الخصمین کی اعانت ہے، لہٰذا تلقین خصم کی طرح یہ بھی مکروہ ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے مقام تہمت کے علاوہ میں اسے مستحسن قرار دیا ہے، اس لیے کہ مجلس کی ہیبت سے شاہد بھی (مکمل بات کہنے سے) رک جاتا ہے، لہٰذا اسے تلقین کرنا حق کو زندہ کرنا ہوگا، جیسے کسی کو بھیجنا اور کفیل لینا۔

اللغات:

﴿تلقین﴾ سکھانا۔ ﴿شاهد﴾ گواہ۔ ﴿إعانة﴾ مدد کرنا۔ ﴿یحصر﴾ رُک جاتا ہے۔

گواہ کو تلقین کرنے کا مسئلہ:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ قاضی کے لیے گواہ کو تلقین کرنا مکروہ ہے، اور یہاں تلقین سے مراد یہ ہے کہ قاضی گواہ سے ایسی بات کہے جو شہادت سے متعلق ہو اور پھر گواہ کو شہادت کی کوئی چیز حاصل ہوجائے اور بہ قول صاحب ہدایہ تلقین کا مطلب یہ ہے کہ قاضی شاہد کو معاملہ کی یاد دلاتے ہوئے مثلاً یوں کہے کہ کیا تم اس بات کے گواہ ہو کہ نعمان پر سلمان کے پانچ سو روپے ہیں، تو یہ صورت مکروہ ہے، کیونکہ اس میں فریقین میں سے ایک کی مدد ہے، لہٰذا جس طرح براہ راست کسی فریق کو تلقین کر کے اس کی مدد کرنا مکروہ ہے، اسی طرح کسی فریق کے گواہ کو تلقین کر کے اس کی مدد کرنا بھی مکروہ ہے۔

واستحسنه الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے یہاں مقام تہمت کے علاوہ میں قاضی کے لیے گواہ کو تلقین کرنا مستحسن ہے، کیونکہ کبھی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ گواہ مجلس عدالت کی ہیبت سے سہم جاتا ہے اور وہ کما حقہ اپنی بات نہیں کہہ پاتا لیکن قاضی کی تلقین کرنے اور اس کے لقمہ دینے سے وہ مطمئن ہو کر اپنی بات کہہ جاتا ہے اور اس سے حق دار کو اس کا حق مل جاتا ہے اور چوں کہ قضاء کا مقصد ہی حق رابہ حق دار رسانیدن ہے اس لیے موضع تہمت کے علاوہ میں یہ تلقین مستحسن ہے اور صاحب ہدایہ کا بھی یہی نظریہ ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے اگر کوئی فریق نہ آتا ہو تو قاضی اسے بلانے کے لیے کسی کو بھیج دے اور پھر اسی کے حق میں فیصلہ ہوجائے تو یہ اگرچہ بظاہر درست نہیں معلوم ہوتا لیکن احیائے حق کے لیے ایسا کیا جاتا ہے اور کیا جاسکتا ہے اور جیسے اگر قاضی کسی خصم سے کفیل لے لے تو یہ اقدام بھی مستحسن ہے، اسی طرح تلقین شاہد بھی مستحسن ہے۔

صاحب عنایہ نے لکھا ہے کہ حبس اور قید قضاء کے احکام میں سے ہیں اور قاضی کی عدالت میں ٹال مٹول اور انکار کرنے والوں کے لیے بہتر سزا یہی ہے کہ انھیں محبوس ومقید کردیا جائے تاوقتیکہ مجرم اور منکر اپنے جرم کا اعتراف نہ کرلے اس لیے کتاب أدب القاضي میں حبس کے احکام ومسائل بیان کیے جارہے ہیں۔

قَالَ وَإِذَا ثَبَتَ الْحَقُّ عِنْدَ الْقَاضِيْ وَطَلَبَ صَاحِبُ الْحَقِّ حَبْسَ غَرِيْمِهٖ لَمْ يُعَجِّلْ بِحَبْسِهٖ وَأَمَرَهٗ بِدَفْعِ مَاعَلَيْهِ، لِأَنَّ الْحَبْسَ جَزَاءُ الْمُمَاطَلَةِ فَلَا بُدَّ مِنْ ظُهُوْرِهَا، وَهٰذَا إِذَا ثَبَتَ الْحَقُّ بِإِقْرَارِهٖ، لِأَنَّهٗ لَمْ يُعْرَفْ كَوْنُهٗ مُمَاطِلًا فِيْ أَوَّلِ الْوَهْلَةِ فَلَعَلَّهٗ طَمِعَ فِي الْإِمْهَالِ فَلَمْ يَسْتَصْحِبِ الْمَالَ فَإِذَا امْتَنَعَ بَعْدَ ذٰلِكَ حَبَسَهٗ لِظُهُوْرِ مَطْلِهٖ، أَمَّا إِذَا ثَبَتَ بِالْبَيِّنَةِ حَبَسَهٗ كَمَا ثَبَتَ لِظُهُوْرِ الْمَطْلِ بِإِنْكَارِهٖ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ جب قاضی کے پاس حق ثابت ہوجائے اور صاحب حق اپنے مدیون کا حبس طلب کرے تو قاضی اسے قید کرنے میں جلدی نہ کرے اور مقروض کو اس پر واجب شدہ دین اداء کرنے کا حکم دے، اس لیے کہ قید ٹال مٹول کرنے کی سزا ہے، لہٰذا مماطلت کا ظاہر ہونا ضروری ہے۔ اور یہ حکم اس وقت ہے جب مدعی علیہ کے اقرار سے حق ثابت ہوا ہو، کیونکہ اول وہلہ میں اس کا مُماطِل ہونا معلوم نہیں ہوا تو ہوسکتا ہے کہ اس نے مہلت پانے کی طمع کی ہو اور مال ساتھ نہ لایا ہو، لیکن جب اس نے امرِ دفع کے بعد اس کا انکار کردیا تو قاضی اسے قید کردے گا، کیونکہ اس کا ٹال مٹول کرنا ظاہر ہوگیا۔ لیکن اگر بینہ کے ذریعہ حق ثابت ہوا ہو تو حق ثابت ہوتے ہی قاضی اسے محبوس کردے گا، اس لیے کہ انکار کرنے کی وجہ سے مطل ظاہر ہوگیا۔

اللغات:

﴿حبس﴾ قید کرنا۔ ﴿غریم﴾ قرض دار۔ ﴿لم یعجل﴾ جلد بازی نہ کرے۔ ﴿مماطل﴾ ٹال مٹول کرنا۔ ﴿وھلة﴾ خیال جانا۔ ﴿طمع﴾ لالچ کرے گا۔ ﴿إمهال﴾ مہلت دینا۔

قید کرنے میں جلد بازی نہ کرنے کا حکم:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر قاضی کی عدالت میں کسی پر دوسرے شخص کا حق ثابت ہوجائے اور پھر صاحب حق من علیہ الحق کی

گرفتاری اور اس کے حبس کا مطالبہ کرے تو قاضی کو چاہئے کہ من علیہ الحق کو قید کرنے میں جلد بازی نہ کرے، بلکہ اسے بلائے اور کہے کہ تم پر فلاں کا حق ثابت ہو چکا ہے لہٰذا تم اسے ادا کردو، اگر وہ اداء کر دیتا ہے تو ٹھیک ہے اور اگر انکار کر دیتا ہے تو اب اس کے انکار پر قاضی اسے سلاخوں کے پیچھے دھکیل دے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ صورت مسئلہ میں جو ہم نے حبس کے حوالے سے قاضی کو جلد بازی نہ کرنے کا حکم دیا ہے وہ اس لیے ہے کہ حبس ٹال مٹول کرنے کی سزا ہے اور یہ سزا اسی وقت ثابت ہوگی جب اس کا سبب یعنی مماطلۃ پایا جائے اور محض ثبوت حق سے من علیہ الحق کا مطل نہیں پایا گیا، اس لیے اول وہلہ میں اسے قید نہیں کیا جائے گا، کیونکہ ہوسکتا ہے وہ یہ بہانہ کردے کہ مجھے تو مہلت ملنے کی امید تھی اس لیے میں مال نہیں لایا ہوں، لہٰذا جب تک اس کی طرف سے مماطلت نہیں پائی جائے گی اس وقت تک اسے محبوس نہیں کیا جائے گا، ہاں جب قاضی کی طرف سے ادائیگی کا حکم ملنے کے بعد وہ انکار کرے گا تو ظاہر ہے کہ اس کی طرف سے مطل اور انکار دونوں چیزیں پائی گئیں، اس لیے اب بلا تاخیر اسے قید کر دیا جائے گا۔ یہ تفصیلات تو اس صورت میں ہیں جب مذکورہ حق من علیہ الحق کے اقرار واعتراف سے ثابت ہوا ہو۔

أما إذا ثبت بالبينة الخ فرماتے ہیں کہ اگر بینہ اور شہادت کے ذریعہ کسی پر دوسرے کا حق ثابت ہوا تو ثبوتِ حق کے معاً بعد من علیہ الحق کو قید کر دیا جائے گا، کیونکہ بینہ سے حق ثابت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ من علیہ الحق نے پہلے حق دینے میں ٹال مٹول کیا ہے اور حق کا انکار کیا ہے تبھی تو اسے بینہ سے ثابت کیا گیا ہے، اس لیے اثبات بالبینہ کی صورت میں چوں کہ پہلے سے ہی سبب یعنی مطل وانکار موجود ہے، اس لیے اس صورت میں ثبوت حق کے بعد فوراً من علیہ الحق کو قید کر دیا جائے گا۔

قَالَ فَإِنِ امْتَنَعَ حَبَسَهُ فِيْ كُلِّ دَيْنٍ لَزِمَهُ بَدَلًا عَنْ مَالٍ حَصَلَ فِيْ يَدِهِ كَثَمَنِ الْمَبِيْعِ أَوِ الْتَزَمَهُ بِعَقْدٍ كَالْمَهْرِ وَالْكَفَالَةِ، لِأَنَّهُ إِذَا حَصَلَ الْمَالُ فِيْ يَدِهِ ثَبَتَ غِنَاهُ بِهِ، وَإِقْدَامُهُ عَلَى الْتِزَامِهِ بِاخْتِيَارِهِ دَلِيْلُ يَسَارِهِ، إِذْ هُوَ لَا يَلْتَزِمُ إِلَّا مَا يَقْدِرُ عَلَى أَدَائِهِ، وَالْمُرَادُ بِالْمَهْرِ مُعَجَّلُهُ دُوْنَ مُؤَجَّلِهِ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ پھر اگر مدیون ادائے دین سے رک جائے تو قاضی ہر اس دین میں اسے قید کرے گا جو ایسے مال کا بدل بن کر اس پر لازم ہوا ہو جو بدل اس کے قبضہ میں ہو جیسے مبیع کا ثمن، یا مدیون نے کسی عقد کے ذریعے اسے لازم کیا ہو جیسے مہر اور کفالہ کیونکہ جب اس کے قبضے میں مال آیا تو اس مال سے اس کا مالدار ہونا ثابت ہوگیا۔ اور اپنے اختیار سے مال لازم کرنے پر اس شخص کا اقدام کرنا اس کے مالدار ہونے کی دلیل ہے، کیونکہ وہ اسی چیز کا التزام کرے گا جس کی ادائیگی پر قادر ہوگا۔ اور مہر سے مہر معجل مراد ہے نہ کہ مؤجل۔

اللغات:

.﴿امتنع﴾ تسلیم نہ کیا۔ ﴿حبسة﴾ اس کو قید کر دے۔ ﴿دین﴾ قرضہ۔ ﴿غناهٔ﴾ اس کی مالداری۔ ﴿التزام﴾ اپنے ذمے لینا۔ ﴿یسار﴾ مالداری، سہولت۔

قید کرنے کا حکم کب جاری کیا جائے گا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر مدیون قاضی کے حکم دفع کے بعد بھی دین کی ادائیگی نہیں کرتا تو اسے جیل جانا پڑے گا اور قاضی اسے

ہراس دین کے عوض محبوس ومقید کردے گا جو دین اس کے مال حاصل کرنے کے نتیجے میں اس پر عائد ہوا ہو مثلاً اگر اس نے کسی سے کوئی چیز خریدی اور مبیع پر قبضہ کرلیا لیکن اس کا ثمن اداء نہیں کیا تو یہ ثمن مبیع کے عوض میں اس پر لازم ہوا ہے، اس لیے اس کے بدلے اسے قید کیا جائے گا، یا اگر مدیون نے کوئی عقد کیا اور اس عقد کی وجہ سے اس پر دین واجب ہوا ہو جیسے مہر معجّل کے عوض نکاح کیا لیکن مہر نہیں اداء کیا یا عقد کفالہ میں اس نے اپنے اوپر مال مکفول بہ کو لازم کیا ہو تو ان عوضوں کے عوض بھی اسے قید کیا جائے گا۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ جب اس کے پاس مال موجود ہے تو اس کا مال دار ہونا متحقق ہے اور چوں کہ اس نے اپنے اختیار اور اپنی خوشی ورضامندی سے مذکورہ اموال کو اپنے اوپر لازم کیا ہے، اس لیے اس سے بھی اس کا مالدار ہونا ثابت ہو رہا ہے کیونکہ مشاہدہ یہی ہے کہ انسان اپنے اوپر وہی چیز لازم کرتا ہے جس کا اداء کرنا اس کے بس میں ہوتا ہے، معلوم یہ ہوا کہ مدیون مذکورہ دیون کی ادائیگی پر قادر ہے اور انسان ادائیگی پر قادر ہونے کے بعد اگر دین اداء نہ کرے تو وہ منکر اور مماطل ہے اور مماطل کی سزاء حبس وقید ہے، اسی لیے فرمایا کہ قاضی ہر دین کے عوض اسے محبوس ومقید کرے گا۔

والمراد بالمهر الخ فرماتے ہیں کہ متن میں مہر سے مہر معجّل مراد ہے، کیونکہ وہی واجب الاداء ہوتا ہے، مہر موجل نہیں مراد ہے، کیونکہ وہ میعادی ہوتا ہے، لہٰذا شوہر اگر مہر معجّل اداء نہیں کرے گا تب تو اسے محبوس کیا جائے گا اور موجل اس سے مستثنی ہے الا یہ کہ اس کی ادائیگی کا وقت پورا ہو چکا ہو۔

قَالَ وَلَا يَحْبِسُهُ فِيْمَا سِوٰى ذٰلِكَ إِذَا قَالَ إِنِّيْ فَقِيْرٌ إِلَّا أَنْ يُثْبِتَ غَرِيْمُهُ أَنَّ لَهُ مَالًا فَيَحْبِسُهُ، لِأَنَّهُ لَمْ يُوْجَدْ دَلَالَةُ الْيَسَارِ فَيَكُوْنُ الْقَوْلُ قَوْلَ مَنْ عَلَيْهِ الدَّيْنِ، وَعَلَى الْمُدَّعِيْ إِثْبَاتُ غَنَاهُ، وَيُرْوٰى أَنَّ الْقَوْلَ لِمَنْ عَلَيْهِ الدَّيْنِ فِيْ جَمِيْعِ ذٰلِكَ، لِأَنَّ الْأَصْلَ هُوَ الْعُسْرَةُ، وَيُرْوٰى أَنَّ الْقَوْلَ لَهُ إِلَّا فِيْمَا بَدَلُهُ مَالٌ، وَفِي النَّفَقَةِ الْقَوْلُ قَوْلُ الزَّوْجِ أَنَّهُ مُعْسِرٌ، وَفِيْ إِعْتَاقِ الْعَبْدِ الْمُشْتَرَكِ الْقَوْلُ لِلْمُعْتِقِ، وَالْمَسْأَلَتَانِ تُؤَيِّدَانِ الْقَوْلَيْنِ الْآخَرَيْنِ، وَالتَّخْرِيْجُ عَلٰى مَا قَالَ فِي الْكِتَابِ أَنَّهُ لَيْسَ بِدَيْنٍ مُطْلَقٍ بَلْ هُوَ صِلَةٌ حَتّٰى تَسْقُطَ النَّفَقَةُ بِالْمَوْتِ عَلَى الْإِتِّفَاقِ، وَكَذَا عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ ضَمَانُ الْإِعْتَاقِ، ثُمَّ فِيْمَا كَانَ الْقَوْلُ قَوْلُ الْمُدَّعِيْ أَنَّ لَهُ مَالًا أَوْ يَثْبُتُ ذٰلِكَ بِالْبَيِّنَةِ فِيْمَا كَانَ الْقَوْلُ قَوْلُ مَنْ عَلَيْهِ يَحْبِسُهُ شَهْرَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةً ثُمَّ يَسْأَلُ عَنْهُ، فَالْحَبْسُ لِظُهُوْرِ ظُلْمِهِ فِي الْحَالِ، وَإِنَّمَا يَحْبِسُهُ مُدَّةً لِيَظْهَرَ مَالُهُ لَوْكَانَ يُخْفِيْهِ فَلَابُدَّ مِنْ أَنْ تَمْتَدَّ الْمُدَّةُ لِيُفِيْدَ هٰذَا الْفَائِدَةَ، فَقَدَّرَ بِمَا ذُكِرَهُ، وَيُرْوٰى غَيْرُ ذٰلِكَ مِنَ التَّقْدِيْرِ بِشَهْرٍ أَوْ أَرْبَعَةٍ إِلٰى سِتَّةِ أَشْهُرٍ، وَالصَّحِيْحُ أَنَّ التَّقْدِيْرَ مُفَوَّضٌ إِلٰى رَأْيِ الْقَاضِيْ لِاخْتِلَافِ أَحْوَالِ الْأَشْخَاصِ فِيْهِ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ قاضی مذکورہ دیون کے علاوہ میں مدیون کو محبوس نہ کرے اگر وہ یہ کہہ دے کہ میں فقیر ہوں الا یہ کہ اس کا قرض خواہ یہ ثابت کردے کہ مدیون کے پاس مال ہے تو قاضی اسے محبوس کردے، کیونکہ مالدار ہونے کی دلیل نہیں پائی گئی، ہذا من

علیہ الدین کا قول مقبول ہوگا اور مدعی پر مدیون کی مالداری کو ثابت کرنا واجب ہوگا۔

اور مروی ہے کہ تمام صورتوں میں مدیون کا قول معتبر ہوگا، کیوں کہ عسر اصل ہے اور یہ بھی مروی ہے کہ مدیون ہی کا قول معتبر ہوگا سوائے اس صورت کے جب کہ اس کا عوض مال ہو۔ اور نفقہ کے متعلق شوہر کا قول معتبر ہوگا کہ میں تنگدست ہوں اور مشرک غلام کے اعتاق میں مُعتِق کا قول مقبول ہوگا اور یہ دونوں مسئلے بعد والے دونوں قولوں کی تائید کرتے ہیں۔ اور کتاب میں ذکر کیے ہوئے مسئلے کے مطابق تخریج یہ ہے کہ وہ دین مطلق نہیں ہے، بلکہ وہ ایک صلہ ہے یہاں تک کہ موت سے بالاتفاق وہ ساقط ہوجاتا ہے اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں ضمان اعتاق میں بھی یہی حکم ہے۔

پھر جب مدعی کا قول مقبول ہوتا ہے کہ مدیون کے پاس مال ہے یا بینہ کے ذریعے اس کا مال دار ہونا ثابت ہوجائے اس صورت میں جب من علیہ الدین کا قول (إني معسر) معتبر ہوتا ہے ان دونوں صورتوں میں قاضی من علیہ الدین کو دو یا تین ماہ محبوس کردے گا پھر اس سے خیریت پوچھے گا، لہٰذا محبوس کرنا فی الحال اس کا ظلم ظاہر ہونے کی وجہ سے ہے اور مدت تک اس لیے محبوس کرے گا تاکہ اس کا مال ظاہر ہوجائے اگر وہ اسے چھپا رہا ہو لہٰذا مدت کا دراز ہونا ضروری ہے تاکہ یہ فائدہ حاصل ہوجائے اور مدت کو مذکورہ مہینوں کے ساتھ مقید کیا گیا ہے اور اس کے علاوہ ایک ماہ یا چار سے چھ ماہ تک کی مقدار مروی ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ مقدار مدت کو قاضی کی رائے کے سپرد کردیا جائے، کیونکہ اس میں لوگوں کے احوال مختلف ہوتے ہیں۔

اللغات:

﴿غریم﴾ قرضخواہ۔ ﴿عسرۃ﴾ تنگی، غربت۔ ﴿إعتاق﴾ آزاد کرنا۔ ﴿تقدیر﴾ اندازہ لگانا، وقت یا مقدار مقرر کرنا۔ ﴿مفوّض﴾ سپرد کی گئی ہے۔

دیوالیہ قرار دینے کے مستثنیات:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر مدیون قاضی سے یہ کہدے کہ میں فقیر ہوں تو دو دین میں صرف اس کی بات نہیں مانی جائے گی اور دو کے علاوہ میں اس کی بات مانی جائے گی، جن دو میں اس کی بات نہیں مانی جائے گی وہ یہ ہیں (۱) اس پر ایسا دین ہو جو کسی مال کا عوض ہو کر واجب ہوا ہو جیسے مبیع کا ثمن (۲) یا وہ کسی عقد کا التزام کرنے کی وجہ سے اس پر واجب ہوا ہو جیسے عقد نکاح وغیرہ، یہ دو دین ایسے ہیں جن میں مدیون کا قول إني فقیر معتبر ہوگا اور ان کی وجہ سے اسے حبس کیا جائے گا، البتہ ان دونوں صورتوں کے علاوہ میں اگر مدیون یہ کہدے کہ میں تنگدست اور فقیر ہوں تو اس کی بات تسلیم کی جائے گی اور اسے محبوس نہیں کیا جائے گا، کیونکہ مالداری کی کوئی دلیل نہیں پائی گئی اور بدون دلیل اس مدیون کا غنا متحقق نہیں ہوگا اور جب غنا متحقق نہیں ہوگا تو ظاہر ہے کہ وہ مماطل بھی نہیں ہوگا اور اسے محبوس بھی نہیں کیا جائے گا، لیکن اگر اس کا قرض خواہ اور مدعی بینہ سے مدیون کا مالدار ہونا ثابت کردے تو پھر اسے محبوس کیا جائے گا، کیونکہ ثبوتِ غناء کے بعد بھی ادا نہ کرنے کی وجہ سے اس کی طرف سے مماطلت متحقق ہوگئی اور تحققِ مماطلت کے بعد قاضی کے لیے حبس کا دروازہ وَا ہوجاتا ہے۔

ویروی الخ فرماتے ہیں کہ اس سلسلے میں ایک روایت یہ ہے کہ تمام صورتوں میں مدیون کا قول معتبر ہوگا اور اگر مدیون إني

فقیر کہہ دے اور ظاہر حال اس کے مخالف نہ ہو تو مطلق اسی کا قول معتبر ہوگا خواہ اس پر کسی عقد کا التزام کرنے کی وجہ سے دین ہو یا کسی مال کے عوض ہو بہر صورت اسی کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ انسان کا تنگ دست ہونا اصل ہے اور فطری طور پر انسان کے پاس مال نہیں ہوتا، لہٰذا مدیون کا إني معسر کہنا اصل کے مطابق ہے اور اس کے مالدار ہونے کا دعوی خلاف اصل ہے لہٰذا مدیون مدعی علیہ ہوا اور دائن مدعی ہوا اور ضابطہ یہ ہے کہ اگر مدعی کے پاس بینہ نہ ہو تو مدعی علیہ کا قول معتبر ہوتا ہے، لہٰذا صورتِ مسئلہ میں یمین کے ساتھ مدعی علیہ یعنی مدیون کا قول معتبر ہوگا۔

ویروی الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر مدیون پر دین کسی مال کے عوض ہو اور وہ إني معسر کہہ دے تو اس صورت میں اس کا قول معتبر نہیں ہوگا اور اس کے علاوہ جملہ صورتوں میں اس کا قول معتبر ہوگا۔

وفي النفقة الخ فرماتے ہیں کہ اگر کسی عورت نے اپنے شوہر کے مالدار ہونے کا دعوی کیا اور یہ مطالبہ کرنے لگی کہ مجھے مالداری کا نفقہ ملنا چاہئے، لیکن شوہر نے إني معسر کہہ کر اپنے تنگدست ہونے کا اقرار کیا تو اس صورت میں شوہر ہی کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ وہ اصل کے مطابق ہے، اسی طرح اگر کوئی غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ان میں سے ایک شریک نے اپنا حصہ آزاد کر دیا تو قاعدے کے مطابق وہ شریک آخر کے لیے ضامن ہوگا لیکن اگر وہ شریک إني معسر کہہ کر اپنے آپ کو خستہ حال ظاہر کر دے تو پھر اس سے ضمان ساقط ہوجائے گا، کیونکہ مُعتِق کا إني معسر کہنا اصل کے موافق اور مطابق ہے، اس لیے اسی کا قول معتبر ہوگا، ہاں اگر دوسرا شریک بینہ سے اس کا مالدار ہونا ثابت کر دے تو پھر اس مُعتِق پر ضمان واجب ہوگا۔

والمسألتان الخ فرماتے ہیں کہ آخر کے دونوں مسئلے یعنی نفقۂ زوجہ اور عبد مشترک کے اعتاق کے مسئلے اخیر کے دونوں قولوں کی تائید کرتے ہیں، یعنی ویروی أن القول لمن علیه الدین اور ویروی أن القول له إلا فیما بدله مال الخ والی دونوں روایتوں کو نفقۂ زوج اور اعتاقِ عبد مشترک والے مسئلوں سے تائید وتقویت مل رہی ہے، جب کہ یہ دونوں مسئلے قولِ اول کے (جو متن میں مذکور ہے) مخالف ہیں، کیونکہ متن والے مسئلے میں مدیون کا قول معتبر نہیں مانا گیا ہے، بلکہ اس کے قرض خواہ کا دعویٰ معتبر مانا گیا ہے۔

والتخریج الخ صاحب ہدایہ متن کے مسئلے کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ متن میں جو حبسه في كل دين لزمه بدلا عن مال أو التزمه بعقد الخ میں لفظ دین مذکور ہے اس سے دین مطلق مراد ہے اور دین مطلق یا تو اداء سے ساقط ہوتا ہے یا ابراء سے، اور وہ دین جو نفقۂ زوجہ اور اعتاقِ عبد مشترک میں مذکور ہے اس سے دین مطلق مراد نہیں ہے، بلکہ وہ صلہ رحمی کے طور پر دین ہے یہی وجہ ہے کہ اگر شوہر مرجائے تو اس کے ذمے سے بیوی کا نفقہ ساقط ہوجاتا ہے اور امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ ضمانِ اعتاق کو مطلق دین ماننے کے لیے تیار نہیں ہیں، لہٰذا جب یہ دونوں دین مطلق نہیں ہیں تو یہ بات واضح ہے کہ یہ مسئلے اس مسئلے کے لازما مخالف ہوں گے جس میں دین سے دین مطلق مراد ہے۔

ثم فیما كان القول الخ فرماتے ہیں کہ جس صورت میں قرض خواہ کا یہ قول کہ مدیون مالدار ہے معتبر ہوتا ہے اور وہ صورت جب مدیون کا یہ قول إني معسر معتبر ہوتا ہے، لیکن پھر قرض خواہ بینہ سے اس کا مالدار ہونا ثابت کر دیتا ہے اور اس کے قول کی معتبریت کو ختم کر دیتا ہے ان دونوں صورتوں میں قاضی مدیون کو دو تین ماہ کے لیے قید کر دے گا اور پھر اس کے احباب و متعلقین سے

اس کا حال پوچھے گا کہ وہ تنگدست ہے یا مالدار ہے اور پھر اسی کے مطابق فیصلہ کرے گا لیکن فیصلہ سے پہلے اسے ضرور قید کرے گا، کیونکہ ادائے دین میں ٹال مٹول کرنے کی وجہ سے اس کا ظالم ہونا ثابت ہو چکا ہے اور ظلم اور مطل کی سزا قید ہے اس لیے مدیون کو محبوس کیا جائے گا اور اس کی مدتِ حبس دراز ہوگی تا کہ اگر اس کے پاس مال ہو اور وہ اسے چھپا رہا ہو تو اس مدت میں نکال باہر کر دے اور پھر صاحب حق کا حق اداء کر دیا جائے۔

ویروی غیر ذلك الخ فرماتے ہیں کہ دو تین ماہ کے علاوہ بھی مدتِ حبس مروی ہے چنانچہ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ سے ایک ماہ کی مدت مروی ہے اور حسن بن زیاد رحمۃ اللہ علیہ نے امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے چار چھے ماہ تک کی مدت نقل کی ہے (بنایہ، عنایہ) لیکن اس سلسلے میں بہتر قول یہ ہے کہ مدت کا اندازہ اور اس کی تقدیر قاضی کی صواب دید اور اس کی رائے پر موقوف ہے، کیونکہ لوگوں کے احوال مختلف ہوتے ہیں اور قاضی عوام کے مزاج سے واقف اور باخبر ہوتا ہے، اس لیے وہ ہر مجرم کے لیے اس کے حسب حال مدتِ حبس متعین کرے گا۔

فَإِنْ لَمْ يَظْهَرْ لَهُ مَالٌ خَلَّى سَبِيْلَهُ يَعْنِيْ بَعْدَ مَضِيِّ الْمُدَّةِ، لِأَنَّهُ اِسْتَحَقَّ النَّظْرَةَ إِلَى الْمَيْسَرَةِ فَيَكُوْنُ حَبْسُهُ بَعْدَ ذٰلِكَ ظُلْمًا، وَلَوْقَامَتِ الْبَيِّنَةُ عَلٰى إِفْلَاسِهٖ قَبْلَ الْمُدَّةِ تُقْبَلُ فِيْ رِوَايَةٍ، وَفِيْ رِوَايَةٍ لَا تُقْبَلُ، وَعَلَى الثَّانِيَةِ عَامَّةُ الْمَشَائِخِ، قَالَ فِي الْكِتَابِ خَلّٰى سَبِيْلَهُ وَلَايَحُوْلُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ غُرَمَائِهٖ، وَهٰذَا كَلَامٌ فِي الْمُلَازَمَةِ وَسَنَذْكُرُهُ فِيْ كِتَابِ الْحَجْرِ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى، وَفِي الْجَامِعِ الصَّغِيْرِ رَجُلٌ أَقَرَّ عِنْدَ الْقَاضِيْ بِدَيْنٍ فَإِنَّهُ يَحْبِسُهُ ثُمَّ يَسْأَلُ عَنْهُ فَإِنْ كَانَ مُوْسِرًا أَبَدَ حَبْسَهُ، وَإِنْ كَانَ مُعْسِرًا خَلّٰى سَبِيْلَهُ، وَمُرَادُهُ إِذَا أَقَرَّ عِنْدَ غَيْرِ الْقَاضِيْ أَوْ عِنْدَهُ مَرَّةً فَظَهَرَتْ مُمَاطَلَتُهُ، وَالْحَبْسُ أَوَّلًا وَمُدَّتُهُ قَدْ بَيَّنَّاهُ فَلَا نُعِيْدُهُ.

ترجمه: پھر اگر اس کا کوئی مال ظاہر نہ ہو تو قاضی اس کی راہ چھوڑ دے یعنی مدت حبس گذرنے کے بعد، کیونکہ وہ مالدار ہونے تک مہلت پانے کا مستحق ہو چکا ہے، لہٰذا اس کے بعد اسے محبوس کرنا ظلم ہوگا۔ اور اگر مدت حبس گذرنے سے پہلے اس مدیون کے مفلس ہونے پر بینہ قائم ہو گیا تو ایک روایت میں مقبول ہوگا اور دوسری روایت میں وہ بینہ مقبول نہیں ہوگا اور دوسری روایت پر اکثر مشائخ ہیں اور کتاب میں جو'' **خلی سبیله ولایحول بینه وبین غرمائه**'' فرمایا ہے یہ گفتگو ملازمت میں ہے اور ہم کتاب الحجر میں ان شاء اللہ اسے بیان کریں گے۔

اور جامع صغیر میں ہے کہ ایک شخص نے قاضی کے پاس دین کا اقرار کیا تو قاضی اسے قید کرے اور پھر اس کا حال پوچھے چنانچہ اگر وہ مالدار ہو تو اس کی قید برابر رکھے اور اگر معسر ہو تو اس کی راہ چھوڑ دے۔ اور اس کی مراد یہ ہے کہ جب مدیون نے قاضی کے علاوہ کے پاس اقرار کیا ہو یا ایک مرتبہ قاضی کے پاس اقرار کیا ہو پھر اس کا ٹال مٹول کرنا ظاہر ہو گیا ہو اور مدتِ حبس کی ابتداء اور اس کی مدت ہم پہلے بیان کر چکے ہیں لہٰذا اس کا اعادہ نہیں کریں گے۔

اللغات:

﴿**خلّی سبیله**﴾ اس کا راستہ چھوڑ دے، اس کو رہا کر دے، اس کو جانے دے۔ ﴿**مضیّ**﴾ گزر جانا۔ ﴿**لایحول**﴾ بیچ

میں نہ آئے، حائل نہ ہو۔ ﴿حجر﴾ پابندی۔ ﴿آبد﴾ دائمی کردے، ہمیشہ کردے۔ ﴿مماطلة﴾ ٹال مٹول۔

نادہندگی اور دیوالیہ پن:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر مدتِ حبس گذر جائے اور مدیون محبوس کا کوئی مال کہیں ظاہر نہ ہو تو حکم یہ ہے کہ مدتِ حبس گذرنے کے بعد قاضی اسے رہا کردے اور اس کے اور اس کے قرض خواہوں کے درمیان نہ پڑے، کیونکہ مدتِ حبس گذرنے کے بعد مدیون مہلت پانے کا مستحق ہو چکا ہے لہٰذا اب اسے محبوس رکھنا سراسر ظلم اور ناانصافی ہوگی اور قاضی انصاف کا بول بالا کرنے کے لیے مقرر کیا جاتا ہے نہ کہ ظلم وعدوان کا بازار گرم کرنے کے لیے۔

ولو قامت البینة الخ فرماتے ہیں کہ اگر مدتِ حبس گذرنے سے پہلے ہی مدیون کا مفلس ہونا واضح ہوگیا اور بینہ سے اس کا افلاس ثابت ہوگیا تو کیا وہ بینہ مقبول ہوگا؟ اس سلسلے میں دو روایتیں مروی ہیں (۱) پہلی روایت کے مطابق وہ بینہ قبول کرلیا جائے گا اور قاضی مدیون کو رہا کردے گا (۲) اور دوسری روایت کے مطابق وہ بینہ مقبول نہیں ہوگا اور مدتِ حبس تک قاضی اسے محبوس رکھے گا، یہی عامة المشائخ کا مذہب ہے اور یہی صحیح ہے۔

قال في الکتاب خلی سبیله الخ فرماتے ہیں کہ قدوری میں جو خلی سبیله آیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ مدت حبس کے بعد مدیون کے پاس مال ظاہر نہ ہونے کی صورت میں قاضی اسے رہا کردے اور اس مدیون کے اور اس قرض خواہوں کے بیچ میں حائل نہ ہو، یہ مسئلہ قرض خواہوں کے اس مدیون کے پیچھے لگنے سے متعلق ہے جس کی پوری وضاحت کتاب الحجر میں ان شاء اللہ آپ کے سامنے آئے گی۔

وفي الجامع الصغیر الخ یہاں سے یہ بتانا مقصود ہے کہ شروع والی فصل میں قدوری کے حوالے سے صاحب ہدایہ یہ ذکر چکے ہیں کہ اگر کسی شخص نے اپنے اوپر دین کا اقرار کیا تو قاضی اسے فوراً محبوس نہ کرے اور یہاں جامع صغیر کے حوالے سے یہ بتارہے ہیں کہ اگر کسی نے قاضی کے پاس دین کا اقرار کیا تو قاضی فوراً اسے محبوس کردے اور پھر اس کے متعلق معلومات حاصل کرے چنانچہ اگر وہ موسر ہو تو مطل کی وجہ سے اس کا حبس برقرار رکھے اور اگر معسر ہو تو اسے رہا کردے، اب جامع صغیر کے اس مسئلے میں اور قدوری کے ماقبل والے مسئلے بہ ظاہر تناقض معلوم ہو رہا ہے اسی لیے صاحب ہدایہ یہاں جامع صغیر کی عبارت کو منقح کرکے اس تناقض کو ختم فرمارہے ہیں اور یہ بتارہے ہیں کہ جامع صغیر میں جو اقرار کے بعد فوراً قید کرنے کا حکم ہے وہ دراصل پہلا اقرار نہیں ہے، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ مدیون قاضی کے علاوہ کسی دوسرے کے پاس پہلے دین کا اقرار کرچکا ہو اور پھر قاضی کے پاس آیا ہو یا ایک مرتبہ قاضی ہی کے پاس اقرار کرچکا ہو اور اب دوبارہ آیا ہو تو ظاہر ہے کہ دوسری مرتبہ اسے دیکھتے ہی قاضی آگ بگولہ ہوجائے گا کہ ابھی تک اس نے صاحب حق کو اس کا حق نہیں دیا اور اب پھر آیا ہے، اس کی نیت درست نہیں معلوم ہوتی لہٰذا اسے فوراً قید کیا جائے۔

والحبس أولا الخ فرماتے ہیں کہ حبس کی ابتداء اور اس کی مدت ہم پہلے ہی بیان کرچکے ہیں اس لیے اب اس کا اعادہ نہیں کیا جائے گا۔

قَالَ وَ یُحْبَسُ الرَّجُلُ فِي نَفَقَةِ زَوْجَتِهٖ لِأَنَّهٗ ظَالِمٌ بِالْإِمْتِنَاعِ، وَلَا یُحْبَسُ الْوَالِدُ فِي دَیْنِ وَلَدِهٖ، لِأَنَّهٗ نَوْعُ عُقُوْبَةٍ

فَلَا يَسْتَحِقُّهُ الْوَلَدُ عَلَى الْوَالِدِ كَالْحُدُوْدِ وَالْقِصَاصِ إِلَّا إِذَا امْتَنَعَ عَنِ الْإِنْفَاقِ عَلَيْهِ، لِأَنَّ فِيْهِ إِحْيَاءً لِوَلَدِهِ وَلِأَنَّهُ لَايُتَدَارَكُ لِسُقُوْطِهَا بِمَضِيِّ الزَّمَانِ، وَاللّٰهُ أَعْلَمُ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ شوہر اپنی بیوی کے نفقہ میں محبوس کیا جائے گا، کیونکہ نفقہ نہ دینے کی وجہ سے وہ ظالم ہے۔اور باپ کو اپنے لڑکے کے دین میں محبوس نہیں کیا جائے گا کیوں کہ حبس ایک طرح کی سزاء ہے لہٰذا لڑکا باپ پر اس کا استحقاق نہیں رکھے گا جیسے حدود اور قصاص، اِلّا یہ کہ باپ لڑکے پر خرچ کرنے سے انکار کردے، کیونکہ انفاق ہی میں اس کے لڑکے کی زندگی ہے۔ اور اس لیے کہ اس کا تدارک نہیں ہوسکا، کیونکہ زمانہ گذرنے سے نفقہ ساقط ہوجاتا ہے۔

اللغات:

﴿یحبس﴾ قید کیا جائے گا۔ ﴿امتناع﴾ رکنا، تسلیم نہ کرنا۔ ﴿دین﴾ قرضہ۔ ﴿عقوبة﴾ سزا۔ ﴿انفاق﴾ خرچ کرنا۔ ﴿إحیاء﴾ زندہ کرنا۔ ﴿مضیّ﴾ گزر جانا۔

بیوی کا نفقہ نہ دینے والے شوہر کو قید کرنا:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شوہر پر قاضی اس کی بیوی کا نفقہ مقرر کردے اور وہ اسے ادا نہ کرے تو بیوی کی درخواست پر قاضی شوہر کو محبوس کردے گا، کیونکہ شوہر پر بیوی کا نفقہ واجب ہے اور اس کو ادا نہ کرنا درحقیقت اس کا انکار کرنا ہے اور حق واجب کا منکر ظالم ہے اور ظلم کی سزا حبس ہے اس لیے شوہر کو محبوس کیا جائے گا۔ اس کے برخلاف اگر کوئی باپ اپنے بچے کو نفقہ نہ دے تو نفقہ نہ دینے کی وجہ سے باپ کو محبوس نہیں کیا جائے گا، کیونکہ قید و بند ایک طرح کی عقوبت اور سزا ہے اور بیٹا اپنے باپ پر اس طرح کی سزا کا استحقاق نہیں رکھتا، اس کی مثال حدود اور قصاص ہے چنانچہ اگر باپ اپنے بیٹے پر زنا کی تہمت لگائے یا اسے عمداً قتل کردے تو باپ پر نہ تو حد جاری ہوگی اور نہ ہی اسے قصاصاً قتل کیا جائے گا، کیونکہ حدود اور قصاص بھی عقوبت ہیں اور بیٹا باپ پر عقوبت کا استحقاق نہیں رکھتا اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی نفقہ نہ دینے کی وجہ سے باپ کو محبوس نہیں کیا جائے گا''لأن الحبس نوع عقوبة الخ'' بلکہ باپ سے نفقہ کا پرزور مطالبہ کیا جائے گا، البتہ اگر باپ نفقہ دینے سے ہی انکار کردے تو اس صورت میں بطور زجر و توبیخ اسے قید کیا جائے گا، کیونکہ نفقہ سے بچے کی زندگی وابستہ ہے اور نفقہ نہ دینے میں اسے ہلاکت میں ڈالنا ہے، لہٰذا اس مقصد سے باپ کو قید کیا جائے کہ وہ نفقہ دینے پر راضی ہوجائے اور بچے کی زندگی بچ جائے۔

پھر یہ کہ نفقہ کا حال دوسرے دیون سے مختلف ہے چنانچہ دوسرے دیون مرورِ زمانہ سے ساقط نہیں ہوتے بلکہ بدستور مدیون کے ذمے باقی رہتے ہیں اور ان کا تدارک ممکن ہے، اس کے برخلاف نفقۂ ولد چوں کہ مضیٔ ایام سے ساقط ہوجاتا ہے اس لیے اس کا تدارک بھی ممکن نہیں ہے لہٰذا اس کا انکار کرنے پر باپ کو قید کیا جاسکتا ہے۔

بَابُ كِتَابِ الْقَاضِي إِلَى الْقَاضِي

یہ باب ایک قاضی کا خط دوسرے قاضی کے پاس لے جانے کے بیان میں ہے

صاحب بنایہ نے لکھا ہے کہ فصل في الحبس کے بعد كتاب القاضي إلى القاضي کا باب اس لیے بیان کیا گیا ہے کہ جس طرح حبس کے لیے قاضی کی ضرورت درکار ہے اسی طرح کتاب اور خط کے لیے بھی قاضی کا وجود ناگزیر ہے، لیکن حبسمیں ایک ہی قاضی سے کام چل جاتا ہے اور كتاب القاضي إلى القاضي میں دو قاضیوں کی ضرورت پڑتی ہے، اس لیے حبس مفرد کے درجے میں ہوا اور یہ مرکب کے اور مفرد کا مرکب سے مقدم ہونا اظہر من الشمس ہے، اسی لیے پہلے فصل في الحبس کو بیان کیا اور بعد میں باب كتاب القاضي إلى القاضي کو بیان کررہے ہیں۔

صاحب کتاب آئندہ سطور میں اس باب کی ضرورت واہمیت پر خود ہی روشنی ڈالیں گے۔

قَالَ وَيُقْبَلُ كِتَابُ الْقَاضِي إِلَى الْقَاضِي فِي الْحُقُوْقِ إِذَا شَهِدَ بِهِ عِنْدَهُ لِلْحَاجَةِ عَلَى مَا نُبَيِّنُ، فَإِنْ شَهِدُوْا عَلَى خَصْمٍ حَاضِرٍ حَكَمَ بِالشَّهَادَةِ لِوُجُوْدِ الْحُجَّةِ وَكَتَبَ بِحُكْمِهِ وَهُوَ الْمَدْعُوُّ سِجِلًّا، وَإِنْ شَهِدُوْا بِغَيْرِ حَضْرَةِ الْخَصْمِ لَمْ يَحْكُمْ، لِأَنَّ الْقَضَاءَ عَلَى الْغَائِبِ لَا يَجُوْزُ، وَكَتَبَ بِالشَّهَادَةِ لِيَحْكُمَ الْمَكْتُوْبُ إِلَيْهِ بِهَا، وَهٰذَا هُوَ الْكِتَابُ الْحُكْمِيُّ وَهُوَ نَقْلُ الشَّهَادَةِ فِي الْحَقِيْقَةِ، وَيَخْتَصُّ بِشَرَائِطَ نَذْكُرُهَا إِنْ شَاءَ اللّٰهُ، وَجَوَازُهُ لِمَسَاسِ الْحَاجَةِ، لِأَنَّ الْمُدَّعِيَ قَدْ يَتَعَذَّرُ عَلَيْهِ الْجَمْعُ بَيْنَ شُهُوْدِهِ وَخَصْمِهِ فَأَشْبَهَ الشَّهَادَةَ عَلَى الشَّهَادَةِ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ کتاب القاضی الی القاضی حقوق میں بربنائے ضرورت قبول کیا جائے گا، بشرطیکہ قاضیٔ دوم کے پاس اس خط کی شہادت دی جائے جیسا کہ ہم اسے بیان کریں گے، پھر اگر گواہوں نے کسی موجود خصم کے خلاف گواہی دی تو قاضی شہادت کے مطابق فیصلہ کرے، اس لیے کہ حجت پائی گئی اور اپنے فیصلہ کو لکھ لے اور اسی کو سجل کہا جاتا ہے۔ اور اگر گواہوں نے خصم کی عدم موجودگی میں شہادت دی تو قاضی اس پر فیصلہ نہ کرے، کیونکہ قضاء علی الغائب جائز نہیں ہے، البتہ وہ شہادت کو لکھ لے تاکہ مکتوب الیہ اس شہادت کے مطابق فیصلہ کرسکے اور یہ حکمی خط ہے اور یہ درحقیقت شہادت کو منتقل کرنا ہے۔ اور یہ چند شرائط کے ساتھ مختص ہے جنہیں ان شاء اللہ ہم بیان کریں گے۔ اور اس کا جواز ضرورت کی وجہ سے ہے کیونکہ کبھی کبھی مدعی کے لیے گواہوں کو اور خصم کو اکٹھا کرنا دشوار ہوجاتا ہے، لہٰذا یہ شہادت علی الشہادۃ کے مشابہ ہوگیا۔

اللّغاتُ:

﴿خصم﴾ فریق مخالف۔ ﴿حُجّة﴾ دلیل۔ ﴿سجل﴾ دفتر، فائل، رجسٹر۔ ﴿حضرة﴾ موجودگی۔ ﴿مساس﴾ لفظاً: چھونا، مراد: داعی ہونا۔

کسی دوسرے قاضی کا خط کن صورتوں میں قابلِ استشہاد ہوگا:

مسئلہ یہ ہے کہ ایک قاضی کا خط اور اس کی تحریر دوسرے قاضی کے نام ان حقوق میں مقبول ہے جو حقوق شبہات کے باوجود ثابت ہوجاتے ہیں، لیکن اس کے لیے شرط یہ ہے کہ مکتوب الیہ قاضی کے پاس دو ایسے گواہ گواہی دیں کہ مرسل الیہ قاضی کے پاس بھیجا گیا خط فلاں مرسل قاضی کا ہے اور یہ اسی کی مہر ہے اور کتاب القاضي إلی القاضي کا مقبول ومعتبر ہونا بربنائے ضرورت ہے اور ضرورت جب محظور وممنوع کو جائز بنا چھوڑتی ہے تو پھر خط اور تحریر کی کیا حیثیت ہے کہ وہ ضرورت کے وقت معتبر نہ ہو۔ بہر حال کتاب القاضي إلی القاضي حقوق میں مقبول ہے لیکن حدود اور قصاص میں مردود ہے۔ اور یہ خط دو طرح کا ہوتا ہے (۱) پہلا سجل کہلاتا ہے (۲) اور دوسرا خط حکمی کہلاتا ہے ان کی تفصیل یہ ہے کہ اگر چند لوگوں نے (جن میں شہادت کی اہلیت ہو) کسی ایسے شخص کے متعلق گواہی دی کہ وہ قاضی کی مجلس میں حاضر تھا اور اس کے سامنے شہادت دی گئی تو قاضی ان کی شہادت کے مطابق مدعیٰ علیہ پر اپنا فیصلہ سنادے گا اور پھر اس فیصلے کو قلم بند کرلیگا، کیونکہ جب مدعیٰ علیہ کے سامنے شہادت دی گئی تو حجتِ شرعی پائی گئی اور حجت شرعی کے پائے جانے کے بعد قاضی فیصلہ کرنے کا مکلّف ہوجاتا ہے اس لیے وہ مدعیٰ علیہ پر اپنا فیصلہ سنادے گا اس کا نام سجل ہے اور اس کا حکم یہ ہے کہ جب مکتوب الیہ قاضی کے پاس، حاکم اور کاتب قاضی کا یہ خط جائے گا تو وہ اسے نافذ کردے گا خواہ اس میں تحریر شدہ فیصلہ اس کی رائے کے موافق ہو یا مخالف ہو۔

دوسری صورت یہ ہے کہ گواہوں نے کسی ایسے شخص کے متعلق گواہی دی جو غائب تھا تو اب قاضی ان کی گواہی کو بغور سماعت کرے اور اسے اپنے لیٹر پیڈ پر لکھ کر مکتوب الیہ قاضی کے پاس روانہ کردے اور اس مدعیٰ علیہ پر اپنا فیصلہ نہ سنائے، کیونکہ صورت مسئلہ میں مدعیٰ علیہ غائب ہے اور ہمارے یہاں قضاء علی الغائب جائز نہیں ہے، اس لیے اس صورت میں قاضی صرف شہادت تحریر کرکے دوسرے قاضی کے پاس اسے روانہ کردے گا اس کا نام خطِ حکمی ہے اور اس کا حکم یہ ہے کہ اگر قاضی کاتب کی تحریر مکتوب الیہ قاضی کی رائے کے موافق ہوگی تو وہ اسے نافذ کرے گا ورنہ ردی کی ٹوکری میں ڈالدیگا اور مکتوب الیہ اس شہادت کے مطابق فیصلہ کرنے کا پابند نہیں ہوگا، کیونکہ اس صورت میں قاضی کاتب کی طرف سے صرف شہادت کو منتقل کیا گیا ہے اور اس پر کوئی فیصلہ نہیں سنایا گیا ہے اسی لیے فرمایا وهو نقل الشهادة في الحقيقة کہ یہ درحقیقت شہادت منتقل کرنے کی صورت ہے اور اس کی کچھ شرطیں بھی ہیں جنہیں آئندہ چل کر بیان کیا جائے گا۔

وجوازه الخ صاحب کتاب یہاں سے کتاب القاضي إلی القاضي کا جواز اور ثبوت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مدعی ایک شہر میں ہوتا ہے، مدعیٰ علیہ دوسرے شہر میں ہوتا ہے اور گواہ تیسرے شہر میں ہوتے ہیں اور مدعی کے لیے بہ وقت ضرورت گواہوں اور مدعیٰ علیہ کو اکٹھا کرنا مشکل ہوتا ہے اور کتاب القاضي إلی القاضي سے یہ مشکل آسان ہوجاتی ہے، اس لیے

اس کی ضرورت مسلم ہے اور اسی ضرورت کے تحت اسے جائز قرار دیا گیا ہے، اس کی مثال **شهادت علی الشهادة** ہے یعنی جس طرح حقوق العباد کے احیاء کی غرض سے **شهادت علیٰ الشهادة** مشروع اور جائز ہے اسی طرح **کتاب القاضي إلی القاضي** کو بھی جائز قرار دیا گیا ہے، کیونکہ اس کے ذریعے بھی اہل حق کو اس کا حق مل جاتا ہے اور وہ دردر کی ٹھوکریں کھانے سے بچ جاتا ہے۔

وَقَوْلُهُ فِي الْحُقُوْقِ يَنْدَرِجُ تَحْتَهُ الدَّيْنُ وَالنِّكَاحُ وَالنَّسَبُ وَالْمَغْصُوْبُ وَالْأَمَانَةُ الْمَجْحُوْدَةُ وَالْمُضَارَبَةُ الْمَجْحُوْدَةُ، لِأَنَّ كُلَّ ذٰلِكَ بِمَنْزِلَةِ الدَّيْنِ وَهُوَ يَعْرِفُ بِالْوَصْفِ لَايَحْتَاجُ فِيْهِ إِلَى الْإِشَارَةِ، وَيُقْبَلُ فِي الْعَقَارِ أَيْضًا لِأَنَّ التَّعْرِيْفَ فِيْهِ بِالتَّحْدِيْدِ، وَلَايُقْبَلُ فِي الْأَعْيَانِ الْمَنْقُوْلَةِ لِلْحَاجَةِ إِلَى الْإِشَارَةِ، وَعَنْ أَبِي يُوْسُفَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ أَنَّهُ يُقْبَلُ فِي الْعَبْدِ دُوْنَ الْأَمَةِ لِغَلْبَةِ الْإِبَاقِ فِيْهِ دُوْنَهَا، وَعَنْهُ أَنَّهُ يُقْبَلُ فِيْهِمَا بِشَرَائِطَ تُعْرَفُ فِي مَوْضِعِهِ، وَعَنْ مُحَمَّدٍ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ أَنَّهُ يُقْبَلُ فِي جَمِيْعِ مَا يُنْقَلُ وَيُحَوَّلُ وَعَلَيْهِ الْمُتَأَخِّرُوْنَ.

ترجمہ: اور امام قدوری کے قول **في الحقوق** کے تحت قرض، نکاح، نسب، مغصوب، امانت مجحودہ اور مضاربت مجحودہ سب داخل ہیں، کیونکہ ان میں سے ہر ایک بمنزلہ دین کے ہیں اور اسے وصف سے پہچانا جا سکتا ہے اور اس میں اشارہ کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اور غیر منقولہ جائداد میں بھی خط حکمی مقبول ہوتا ہے، کیونکہ حد بیان کرنے سے عقار کی شناخت ہو جاتی ہے البتہ اعیانِ منقولہ میں خط حکمی مقبول نہیں ہوتا، کیونکہ ان میں اشارہ کی ضرورت پڑتی ہے۔ حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ خط حکمی میں غلام میں مقبول ہے باندی میں نہیں کیونکہ غلام میں بھاگنے کا غلبہ زیادہ ہوتا ہے نہ کہ باندی میں۔ اور انھی سے یہ بھی مروی ہے کہ غلام اور باندی دونوں میں کچھ شرطوں کے ساتھ خط حکمی مقبول ہے جو شرطیں اپنی جگہ معلوم ہو جائیں گی۔ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ خط قاضی ان تمام چیزوں میں مقبول ہے جو منتقل اور محول ہو سکتی ہیں اور اسی پر مشائخ متاخرین عمل پیرا ہیں۔

اللغات:

﴿یندرج﴾ ذیل میں آتا ہے۔ ﴿دین﴾ قرضہ۔ ﴿محجودہ﴾ جس کا انکار کیا گیا ہو۔ ﴿عقار﴾ جائیداد، غیر منقولہ ملکیت۔ ﴿تحدید﴾ حد بندی۔ ﴿أمة﴾ باندی۔ ﴿إباق﴾ بھگوڑا پن۔

ان حقوق کا بیان جن میں کتاب القاضی کو حجت مانا گیا ہے:

ماقبل والی عبارت میں امام قدوری نے جو **یقبل کتاب القاضي إلی القاضي في الحقوق** فرمایا ہے یہاں سے صاحب ہدایہ انھی حقوق کے مصداق کی تعیین کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ لفظ حقوق کے تحت قرض، نکاح، نسب، شئ مغصوب وہ امانت جس سے انکار کیا گیا ہو اور وہ مضاربت جس سے انکار کیا گیا ہو سب کے سب داخل اور شامل ہیں، کیونکہ ان میں سے ہر ایک دین ہے، اس لیے کہ دین **ماوجب في الذمة** کا نام ہے اور وصف سے اس کی شناخت ہو جاتی ہے اسی طرح مذکورہ اشیاء بھی ذمے میں ثابت ہوتی ہیں اور وصف سے ان کی شناخت ہو جاتی ہے اور ان کی شناخت کے لیے اشارے کی ضرورت نہیں پڑتی بہر حال یہ اشیاء بمنزلۂ دین ہیں اور دین میں خط قاضی مقبول ہے، لہٰذا ان میں بھی خط قاضی مقبول و معتبر ہوگا۔

نکاح اور نسب وغیرہ کی صورت تو معلوم ہے، امانت مجحودہ کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک شخص نے کہا کہ فلاں شخص کے پاس میرے اتنے روپئے بطور امانت تھے لیکن مودَع نے اس کا انکار کر دیا اور اس پر شہادت اور بینہ کا معاملہ پیش آیا، اسی طرح مضاربتِ مجحودہ کی شکل یہ ہوتی ہے کہ مثلاً نعمان نے سلمان پر یہ دعویٰ کیا کہ میں نے اسے مضاربت کے طور پر اتنی رقم دی تھی مگر مضارب یعنی سلمان نے اس کا انکار کر دیا اور اس پر رب المال کی طرف سے بینہ وغیرہ پیش ہوا۔

ویقبل في العقار الخ فرماتے ہیں کہ جائداد غیر منقولہ مثلاً زمین اور مکان وغیرہ میں بھی خط قاضی مقبول ومعتبر ہوتا ہے، کیونکہ زمین اور مکان وغیرہ کے حدود اربعہ بیان کرنے سے ان کی شناخت ہو جاتی ہے اور ان کی طرف اشارہ کی ضرورت نہیں پڑتی اور ابھی آپ نے پڑھا ہے کہ جن چیزوں میں اشارہ کی ضرورت نہ ہو ان میں خط قاضی مقبول ہوتا ہے، لہٰذا عقار میں بھی خط قاضی مقبول ہوگا، لیکن اعیانِ منقولہ مثلاً جانور وغیرہ میں خط قاضی مقبول نہیں ہوگا، کیونکہ ان میں اشارے کی ضرورت پڑتی ہے اور جن چیزوں میں اشارے کی ضرورت پڑتی ہے ان میں خط قاضی مقبول نہیں ہوتا۔

وعن أبي یوسف الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ غلام اور باندی میں خط قاضی کے معتبر ہونے یا نہ ہونے میں دو طرح کی روایتیں مروی ہیں (۱) پہلی روایت یہ ہے کہ خط قاضی غلام میں تو مقبول ہے، لیکن باندی میں مقبول نہیں ہے، غلام میں تو اس لیے مقبول ہے کہ اس کے بھاگنے کا احتمال زیادہ ہے اور بھاگنے کی صورت میں خط اور تحریر کی ضرورت پیش آئے گی اس لیے غلام میں خط قاضی مقبول ہے۔ اور باندی میں چوں کہ بھاگنے کا امکان بہت کم رہتا ہے اس لیے ضرورت نہ ہونے کی وجہ سے اس میں خط قاضی کو معتبر نہیں مانا گیا ہے، کیونکہ آپ یہ پڑھ آئے ہیں کہ **کتاب القاضي إلی القاضي** بربنائے ضرورت ہی مشروع ہے۔

(۲) دوسری روایت یہ ہے کہ غلام اور باندی دونوں میں خط قاضی مقبول ہے، لیکن ان شروط کے ساتھ جو مبسوط اور جامع صغیر وغیرہ میں مذکور ہیں۔

وعن محمد الخ فرماتے ہیں کہ حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی رائے میں ہر اس چیز میں خط قاضی مقبول ومعتبر ہے جس میں منتقل ہونے کی صلاحیت ہو خواہ وہ کسی بھی قبیل کی ہو اور اسی پر فقہائے متاخرین کا فتویٰ ہے اور ائمہ ثلاثہ بھی اسی کے قائل ہیں۔ (بنایہ ج ۸)

قَالَ وَلَا یُقْبَلُ الْکِتَابُ إِلَّا بِشَهَادَةِ رَجُلَیْنِ أَوْ رَجُلٍ وَامْرَأَتَیْنِ، لِأَنَّ الْکِتَابَ یُشْبِهُ الْکِتَابَ فَلَا یَثْبُتُ إِلَّا بِحُجَّةٍ تَامَّةٍ، وَهٰذَا لِأَنَّهٗ مُلْزِمٌ فَلَابُدَّ مِنَ الْحُجَّةِ، بِخِلَافِ کِتَابِ الْاِسْتِیْمَانِ مِنْ أَهْلِ الْحَرْبِ، لِأَنَّهٗ لَیْسَ بِمُلْزِمٍ، وَبِخِلَافِ رَسُوْلِ الْقَاضِيْ إِلَی الْمُزَکِّيْ وَرَسُوْلِهٖ إِلَی الْقَاضِيْ، لِأَنَّ الْإِلْزَامَ بِالشَّهَادَةِ لَا بِالتَّزْکِیَةِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کے بغیر قاضی خط کو قبول نہ کرے کیونکہ تحریر تحریر کے مشابہ ہوتی ہے لہٰذا حجت کاملہ کے بغیر خط ثابت نہیں ہوگا۔ اور یہ اس وجہ سے ہے کہ خط لازم کرنے والا ہوتا ہے اس لیے اس کے لیے حجت ضروری ہے، برخلاف اہل حرب کی جانب سے طلبِ امان کے خط کے، کیونکہ وہ لازم کرنے والا نہیں ہوتا۔ اور برخلاف مزکی کی طرف قاضی کے قاصد کے اور قاضی کی جانب مزکی کے قاصد کے، اس لیے کہ لازم کرنا شہادت سے ہوتا ہے، نہ کہ تزکیہ سے۔

اللغات:

﴿شهادة﴾ گواہی۔ ﴿حُجّة﴾ دلیل۔ ﴿ملزِم﴾ لازم کرنے والا ہے۔ ﴿استیمان﴾ امان طلب کرنا۔ ﴿مزکّی﴾ تزکیہ کرنے والا، کردار کی گواہی دینے والا۔ ﴿رسول﴾ قاصد، پیغام بر۔

کتاب قاضی کی قبولیت میں گواہی کی شرط:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی قاضی کسی قاضی کے پاس اپنا خط یا اپنی تحریر بھیجے تو مکتوب الیہ اور مرسل الیہ قاضی کو چاہئے کہ اس وقت وہ کاتب قاضی کا خط اور اس کی تحریر قبول کرے جب دو عادل مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں اس کی گواہی دیں کہ یہ فلاں قاضی کا ہے اور ہم اس کی تحریر اور اس کی مہر سے واقف ہیں، اور قبولیتِ خط کے لیے بینہ اور شہادت اس لیے ضروری ہے کہ ایک تحریر دوسری تحریر کے مشابہ ہوتی ہے، لہٰذا حجتِ تامہ کے بغیر کوئی تحریر ثابت نہیں ہوگی، کیونکہ خط مدعیٰ علیہ پر قاضی کے فیصلے کو لازم کرنے والا ہوتا ہے اور بینہ کے بغیر کسی چیز کو لازم نہیں کیا جاسکتا، اس لیے ان حوالوں سے قاضی مکتوب الیہ کے لیے ضروری ہے کہ وہ بینہ اور شہادت کے بغیر کسی بھی قاضی کا خط اور اس کی تحریر کو قبول نہ کرے۔

بخلاف کتاب الاستیمان الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر دارالحرب کے بادشاہ نے طلبِ امان کے لیے امیر المؤمنین کے پاس خط یا تحریر بھیجی تو امیر المؤمنین کے لیے بینہ کے بغیر بھی اس خط اور تحریر کو قبول کرنا درست اور جائز ہے، کیونکہ بادشاہ کا خط کسی چیز کو لازم نہیں کرتا اور امیر المؤمنین کو اس کے قبول کرنے اور نہ کرنے کا اختیار ہے، لہٰذا جب حربی بادشاہ کا خط ملزم نہیں ہے تو بدون بینہ کے اس کو قبول کرنا بھی جائز ہوگا۔

اسی طرح اگر قاضی نے مزکی یعنی گواہوں کا تزکیہ اور تعدیل کرنے والوں کے پاس اپنا قاصد بھیجا یا مزکی نے قاضی کے پاس اپنا قاصد بھیجا تو ان دونوں کو بدون بینہ قبول کرنا درست اور جائز ہے، کیونکہ تزکیہ بھی ملزم نہیں ہوتا، بلکہ شہادت ملزم ہوتی ہے اور جب تزکیہ ملزم نہیں ہوتا تو ظاہر ہے کہ بدون بینہ اسے قبول کرنا بھی درست اور جائز ہوگا اور اسے کتاب القاضي إلی القاضي پر قیاس کرنا بھی صحیح نہیں ہوگا۔

قَالَ وَ يَجِبُ أَنْ يَقْرَأَ الْكِتَابَ عَلَيْهِمْ لِيَعْرِفُوْا مَا فِيْهِ أَوْ يُعَلِّمُهُمْ بِهِ، لِأَنَّهُ لَا شَهَادَةَ بِدُوْنِ الْعِلْمِ ثُمَّ يَخْتِمُهُ بِحَضْرَتِهِمْ وَيُسْلِمُهُ إِلَيْهِمْ كَيْ لَا يُتَوَهَّمَ التَّغْيِيْرُ، وَهٰذَا عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحَمَۃُ اللّٰہِ عَلَیْہِ وَمُحَمَّدٍ رَحَمَۃُ اللّٰہِ عَلَیْہِ، لِأَنَّ عِلْمَ مَافِي الْكِتَابِ وَالْخَتْمِ بِحَضْرَتِهِمْ شَرْطٌ، وَكَذَا حِفْظُ مَا فِي الْكِتَابِ عِنْدَهُمَا، وَلِهٰذَا يَدْفَعُ إِلَيْهِمْ كِتَابًا آخَرَ غَيْرَمَخْتُوْمٍ لِيَكُوْنَ مَعَهُمْ مُعَاوَنَةٌ عَلٰى حِفْظِهِمْ، وَقَالَ أَبُوْيُوْسُفَ رَحَمَۃُ اللّٰہِ عَلَیْہِ آخِرًا شَيْءٌ مِنْ ذٰلِكَ لَيْسَ بِشَرْطٍ، وَالشَّرْطُ أَنْ يُشْهِدَهُمْ أَنَّ هٰذَا كِتَابُهُ وَخَاتِمُهُ، وَعَنْ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحَمَۃُ اللّٰہِ عَلَیْہِ أَنَّ الْخَتْمَ لَيْسَ بِشَرْطٍ أَيْضًا فَسَهَّلَ فِيْ ذٰلِكَ لَمَّا ابْتُلِيَ بِالْقَضَاءِ، وَلَيْسَ الْخَبَرُ كَالْمُعَايَنَةِ، وَاخْتَارَ شَمْسُ الْأَئِمَّةِ السَّرْخَسِيُّ رَحَمَۃُ اللّٰہِ عَلَیْہِ قَوْلَ أَبِيْ

يُوسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ قاضی کاتب پر گواہوں کو خط پڑھ کر سنانا واجب ہے تا کہ وہ لوگ خط کے مضمون سے واقف ہوجائیں یا خود قاضی انھیں مضمون سے آگاہ کردے، کیونکہ علم کے بغیر گواہی نہیں ہوتی پھر گواہوں کی موجودگی میں قاضی اس خط پر اپنی مہر لگا کر اسے ان کے حوالے کردے تا کہ رد و بدل کا وہم نہ ہو۔ اور یہ حکم حضرات طرفین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں ہے، کیونکہ خط کے مضمون کو جاننا اور گواہوں کی موجودگی میں اس پر مہر لگانا شرط ہے نیز حضرات طرفین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں خط کے مضمون کو محفوظ رکھنا بھی شرط ہے، اسی لیے قاضی گواہوں کو بدون مہر دوسرا خط بھی دیدے تا کہ ان کے ساتھ ان کی یادداشت پر معاونت ہو۔ حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے آخر میں فرمایا کہ ان میں سے کوئی بھی چیز شرط نہیں ہے بلکہ صرف یہ شرط ہے کہ قاضی حاضرین کو اس بات پر گواہ بنالے کہ یہ اسی کا خط ہے اور اسی کی مہر ہے۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ ہی سے مروی ہے کہ مہر بھی شرط نہیں ہے چنانچہ جب وہ قضاء میں مبتلا کئے گئے تبھی اس سلسلے میں آسانی پیدا فرمادیا اور خبر مشاہدہ کی طرح نہیں ہوتی اور شمس الائمہ سرخسیؒ نے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے قول کو اختیار کیا ہے۔

اللغات:

﴿یختمہ﴾ اس پر مہر لگائے۔ ﴿حضرۃ﴾ موجودگی۔ ﴿یسلم﴾ سپرد کردے۔ ﴿تغییر﴾ تبدیلی کرنا۔ ﴿خاتم﴾ مہر۔ ﴿سھل﴾ سہولت دے دی۔ ﴿ابتُلِیَ﴾ مبتلا ہوئے، آزمائے گئے۔

کاتب قاضی کی ذمہ داری:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ قاضی جو شہادت وغیرہ خط میں تحریر کرے اسے چاہئے کہ پورے مضمون کو گواہوں کو پڑھ کر سنادے تا کہ وہ خط کے مضمون سے باخبر ہوجائیں یا خود قاضی انھیں اس خط کے مضمون سے باخبر کردے، کیونکہ علم اور واقفیت کے بغیر گواہی نہیں دی جاسکتی لہٰذا گواہوں کو خط کے مضمون سے باخبر کرنا ضروری ہے اور جب وہ اس سے واقف ہوجائیں تو قاضی کا کام یہ ہے کہ وہ خط پر مہر لگا کر اسے سیل بند کردے اور پھر گواہوں کے حوالے کردے، سیل بند تو اس لیے کرے تا کہ گواہوں کی طرف سے اس میں رد و بدل کا وہم ختم ہوجائے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ گواہوں کو خط کے مضمون سے باخبر کرنا اور ان کی موجودگی میں اس پر مہر لگانا اور خط کے مضمون کو یاد رکھنا حضرات طرفین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں شرط اور ضروری ہے اسی لیے حکم یہ ہے کہ قاضی گواہوں کو ایک دوسرا غیر مختوم خط بھی دیدے تا کہ وہ خط گواہوں کے لیے خط کے مضمون کی یادداشت اور اس کی حفاظت میں اعانت کرسکے یہی امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا پہلا قول ہے، لیکن امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا آخری قول یہ ہے کہ خط کے مضمون سے گواہوں کا واقف ہونا اور اس مضمون کو یاد رکھنا شرط نہیں ہے، بلکہ شرط صرف یہ ہے کہ قاضی حاضرین کو اس بات پر گواہ بنالے کہ یہ خط اور یہ مہر اس کی ہے اور ان کی موجودگی میں اسے سیل بند کیا جارہا ہے، بعد میں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرمانے لگے کہ قاضی کے لیے خط پر مہر لگانا اور سیل کرنا بھی ضروری نہیں ہے اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے یہ خیال اس وقت ظاہر فرمایا جب خود وہ عہدۂ قضاء سے سرفراز کیے گئے اور اس راہ کی دشواریاں ان کے سامنے آئیں تو انہوں نے آسانیاں پیدا فرمادیں اور چونکہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے مشاہدہ اور تجربہ کے بعد یہ حکم جاری فرمایا ہے اس لیے اس

میں آسانیاں زیادہ ہیں کیونکہ یہ بات طے شدہ ہے کہ لیس الخبر کالمعاینة یعنی خبر مشاہدہ اور معاینہ کی طرح نہیں ہے اور شمس الائمہ سرخسیؒ نے بھی قاضی ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کے قول کو پسند فرمایا ہے۔

قَالَ فَإِذَا وَصَلَ إِلَى الْقَاضِي لَمْ يَقْبَلْهُ إِلَّا بِحَضْرَةِ الْخَصْمِ، لِأَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ أَدَاءِ الشَّهَادَةِ فَلَابُدَّ مِنْ حُضُوْرِهِ، بِخِلَافِ سِمَاعِ الْقَاضِي الْكَاتِبِ، لِأَنَّهُ لِلنَّقْلِ لَا لِلْحُكْمِ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ جب قاضی کاتب کا خط مکتوب الیہ قاضی کے پاس پہنچے تو وہ مدعیٰ علیہ کی عدم موجودگی میں اسے قبول نہ کرے، کیونکہ خط ادائے شہادت کے درجے میں ہے لہٰذا مدعیٰ علیہ کا حاضر ہونا ضروری ہے، برخلاف قاضی کاتب کے سننے کے کیونکہ وہ نقل کے لیے ہے حکم کے لیے نہیں ہے۔

اللغات:

﴿وَصَل﴾ پہنچ گیا۔ ﴿لم یقبلهٔ﴾ اُسے قبول نہ کرے۔ ﴿خضرة﴾ موجودگی۔ ﴿خصم﴾ فریق مخالف۔

کتاب قاضی کو خصم کی موجودگی میں قبول کرنے کی شرط:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب قاضیٔ کاتب کا مکتوب قاضی مکتوب الیہ کے پاس پہنچے تو قاضی مکتوب الیہ کو چاہئے کہ خصم یعنی مدعیٰ علیہ کی موجودگی میں اس خط کو قبول کرے اور اس کی عدم موجودگی میں اسے ہاتھ بھی نہ لگائے، کیونکہ قاضیٔ کاتب کا یہ خط گواہی دینے کے درجے میں ہے اور گواہی اداء کرتے وقت مدعیٰ علیہ کی موجودگی ضروری ہے، لہٰذا اس خط کے لیتے وقت بھی قاضی مکتوب الیہ کے پاس مدعیٰ علیہ کا حاضر اور موجود رہنا ضروری ہے، اس کے برخلاف جب قاضیٔ کاتب گواہوں سے گواہی سنے تو اس وقت مدعیٰ علیہ کا موجود رہنا ضروری نہیں ہے کیونکہ شہادت کی سماعت اسے نقل کرنے کے لیے ہوتی ہے فیصلہ کرنے یا حکم سنانے کے لیے نہیں ہوتی جب کہ قاضی کا خط دوسرے قاضی کے نام فیصلہ کے لیے بھی ہوتا ہے، اس لیے خط لیتے وقت قاضی مکتوب الیہ کے پاس مدعیٰ علیہ کا حاضر رہنا ضروری ہے ورنہ تو قضاء علی الغائب کا لزوم ہوگا حالانکہ قضاء علی الغائب جائز نہیں ہے۔

قَالَ فَإِذَا سَلَّمَهُ الشُّهُوْدُ إِلَيْهِ نَظَرَ إِلَى خَتْمِهِ فَإِذَا شَهِدُوْا أَنَّهُ كِتَابُ فُلَانِ الْقَاضِي سَلَّمَهُ إِلَيْنَا فِي مَجْلِسِ حُكْمِهِ وَقَضَائِهِ وَقَرَأَ عَلَيْنَا وَخَتَمَهُ، فَتَحَهُ الْقَاضِي وَقَرَأَ عَلَى الْخَصْمِ وَأَلْزَمَهُ مَافِيْهِ، وَهٰذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ وَمُحَمَّدٍ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ وَقَالَ أَبُوْيُوْسُفَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ إِذَا شَهِدُوْا أَنَّهُ كِتَابُهُ وَخَاتِمُهُ قَبِلَهُ، عَلَى مَا مَرَّ، وَلَمْ يُشْتَرَطْ فِي الْكِتَابِ ظُهُوْرُ الْعَدَالَةِ لِلْفَتْحِ، وَالصَّحِيْحُ أَنَّهُ يَفُضُّ الْكِتَابَ بَعْدَ ثُبُوْتِ الْعَدَالَةِ، وَكَذَا ذَكَرَهُ الْخَصَّافُ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ لِأَنَّهُ رُبَّمَا يُحْتَاجُ إِلَى زِيَادَةِ الشُّهُوْدِ وَإِنَّمَا يُمْكِنُهُمْ أَدَاءُ الشَّهَادَةِ بَعْدَ قِيَامِ الْخَتْمِ، وَإِنَّمَا يُقْبَلُهُ الْمَكْتُوْبُ إِلَيْهِ إِذَا كَانَ الْكَاتِبُ عَلَى الْقَضَاءِ، حَتّٰى لَوْمَاتَ أَوْ عُزِلَ أَوْ لَمْ يَبْقَ أَهْلًا لِلْقَضَاءِ قَبْلَ وُصُوْلِ

الْكِتَابِ لَايَقْبَلُهُ، لِأَنَّهُ الْتَحَقَ بِوَاحِدٍ مِنَ الرِّعَايَا، وَلِهٰذَا لَا يُقْبَلُ إِخْبَارُهُ قَاضِيًا آخَرَ فِي غَيْرِ عَمَلِهِ أَوْ فِي غَيْرِ عَمَلِهِمَا، وَكَذٰلِكَ لَوْمَاتَ الْمَكْتُوبُ إِلَيْهِ إِلَّا إِذَا كَتَبَ إِلٰى فُلَانِ بْنِ فُلَانٍ قَاضِيْ بَلَدِ كَذَا وَإِلٰى كُلِّ مَنْ يَصِلُ إِلَيْهِ مِنْ قُضَاةِ الْمُسْلِمِيْنَ، لِأَنَّ غَيْرَهُ صَارَ تَبَعًالَهُ وَهُوَ مُعَرَّفٌ، بِخِلَافِ مَاإِذَا كَتَبَ اِبْتِدَاءً إِلٰى كُلِّ مَنْ يَصِلُ إِلَيْهِ عَلٰى مَا عَلَيْهِ مَشَائِخُنَا، لِأَنَّهُ غَيْرُ مُعَرَّفٍ، وَلَوْ كَانَ مَاتَ الْخَصْمُ يَنْفُذُ الْكِتَابُ عَلٰى وَارِثِهِ لِقِيَامِهِ مَقَامَهُ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ جب گواہ وہ خط قاضی مکتوب الیہ کے سپرد کریں تو قاضی اس کی مہر کو دیکھے پھر جب گواہ یہ گواہی دیں کہ یہ فلاں قاضی کا خط ہے اور اس نے اپنی مجلس حکم وقضاء میں یہ خط ہمیں دیا ہے اور ہمارے سامنے اس کو پڑھ کر اس پر مہر لگایا ہے تو قاضی مکتوب الیہ اسے کھولے اور مدعیٰ علیہ کے سامنے اسے پڑھے اور جو اس میں ہو اسے مدعیٰ علیہ پر لازم کردے۔ اور یہ حکم حضرات طرفین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں ہے۔ حضرت امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جب گواہوں نے یہ گواہی دیدی کہ یہ فلاں قاضی کا خط ہے اور اس کی مہر ہے تو اسے قبول کرلے جیسا کہ گذر چکا ہے۔ اور قدوری میں خط کھولنے کے لیے گواہوں کی عدالت کا ظاہر ہونا مشروط نہیں ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ قاضی مکتوب الیہ ثبوت عدالت کے بعد ہی اسے کھولے، ایسا ہی امام خصافؒ نے بیان کیا ہے، کیونکہ کبھی زیادہ گواہوں کی ضرورت پڑتی ہے اور ان کے لیے مہر باقی رہتے ہوئے گواہی دینا ممکن ہوتا ہے۔ اور مکتوب الیہ قاضی اسی وقت خط کو قبول کرے جب قاضی کاتب عہدۂ قضاء پر فائز ہو یہاں تک کہ خط پہنچنے سے پہلے وہ مرگیا یا معزول کردیا گیا یا قضاء کا اہل نہیں رہ گیا تو قاضیٔ مکتوب الیہ اس کا خط قبول نہ کرے، کیونکہ اب قاضی کاتب رعایا میں سے ایک فرد ہوگیا اسی لیے دوسرا قاضی اس کی خبر اس کے عمل یا ان دونوں کے عمل کے علاوہ میں قبول نہیں کرے گا اور ایسے ہی اگر مکتوب الیہ مرجائے الا یہ کہ جب قاضی کاتب نے یہ لکھا ہو کہ یہ مکتوب فلاں بن فلاں قاضی شہر فلاں کی طرف مرسل ہے اور ہر اس قاضی کی طرف مرسل ہے مسلمان قاضیوں میں سے جسے یہ خط ملے، کیونکہ مکتوب الیہ کا غیر اس کا تابع ہوگیا اور وہ غیر بھی معلوم ہے۔ برخلاف اس صورت کے جب شروع ہی میں قاضی کاتب نے إلى كل من يصل إليه لکھا ہو اس بنا پر جس پر ہمارے مشائخ عامل ہیں، کیونکہ یہ غیر معروف ہے۔ اور اگر مدعیٰ علیہ مرجائے تو قاضی وہ خط اس کے وارث پر نافذ کرے گا، کیونکہ وارث مرحوم مدعیٰ علیہ کے قائم مقام ہے۔

اللغات:

﴿سلمه﴾ اس کو سپرد کردیں۔ ﴿ختم﴾ مُہر۔ ﴿فتحه﴾ اس کو کھولے۔ ﴿ألزم﴾ لازم کردے۔

کتاب قاضی پر عمل کرنے کا طریقۂ کار:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب قاضی مکتوب الیہ کے دربار میں قاضی کاتب کا خط اور اس کی تحریر لے کر گواہ پہنچ گئے اور انہوں نے وہ خط اس کے حوالے کردیا تو قاضی مکتوب الیہ کا فریضہ یہ ہے کہ وہ سب سے پہلے خط کی مہر ملاحظہ کرے پھر جب گواہ یہ شہادت دے دیں کہ یہ فلاں بن فلاں نامی فلاں شہر کے قاضی کا خط ہے اور اس قاضی نے اپنی مجلس قضاء میں ہمیں یہ خط پڑھ کر سنایا ہے اور اس پر اپنی مہر لگا کر اسے ہمارے حوالے کیا ہے تو اب قاضی مکتوب الیہ اسے کھول لے اور پڑھ کر مدعیٰ علیہ کو سنائے اور جو کچھ اس میں تحریر ہو اسے

مدعیٰ علیہ پر لازم کردے۔ یہ ساری تفصیلات حضرات طرفین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں ہیں اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر مکتوب الیہ قاضی کے یہاں اس بات کی شہادت دے دی جائے کہ یہ فلاں قاضی کا خط ہے اور یہ مہر بھی اسی کی ہے تو وہ اسے قبول کر لے اور اس کے علاوہ مزید تحقیق وتفتیش نہ کرے۔

ولم یشترط الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ امام قدوری نے قدوری میں خط کھولنے کے لیے گواہوں کی عدالت کے واضح ہونے کی شرط نہیں لگائی ہے، لیکن صحیح بات یہ ہے کہ مکتوب الیہ قاضی خط کھولنے سے پہلے گواہوں کی عدالت وغیرہ کے متعلق دریافت کر لے اور جب اس کے نزدیک ان کا عادل ہونا واضح ہو جائے تبھی اسے کھولے، یہی امام خصاف رحمۃ اللہ علیہ کی بھی رائے ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر گواہوں کی عدالت ظاہر نہیں ہوگی اور مدعیٰ علیہ ان کی گواہی مسترد کر کے مزید دوسرے گواہ طلب کرے گا تو خط کھولنے سے یہ معاملہ مشکل ہو جائے گا، کیونکہ دوسرے گواہ یہی گواہی دیں گے کہ یہ فلاں قاضی کا خط اور اس کی مہر ہے، لیکن جب مہر توڑ دی جائے گی تو ظاہر ہے کہ ان کے لیے گواہی دینا متعذر ہو جائے گا، اس لیے بہتر یہی ہے کہ گواہوں کی عدالت ظاہر ہونے سے پہلے قاضی مکتوب الیہ قاضیٔ کاتب کا خط نہ کھولے۔

وإنما یقبله الخ فرماتے ہیں کہ قاضی مکتوب الیہ قاضیٔ کاتب کا ارسال کردہ خط اسی وقت قبول کرے جب قاضی مُرسِل وکاتب منصب قضاء پر برقرار ہو اور وہ عہدۂ قضاء سے معزول نہ کیا گیا ہو، لیکن اگر قاضیٔ کاتب عہدۂ قضاء سے معزول کر دیا گیا ہو یا ارتداد یا فسق کی وجہ سے اس میں قضاء کی اہلیت نہ رہ گئی ہو اور ابھی تک اس کا خط مکتوب الیہ قاضی کے پاس نہ پہنچا ہو تو اس صورت میں مکتوب الیہ قاضی اس خط کو قبول نہ کرے، کیونکہ اب قاضیٔ کاتب رعایا میں سے ایک فرد ہو گیا ہے اور جس طرح افراد رعایا میں سے کسی اور کا حکم اور فیصلہ نافذ نہیں ہوتا اسی طرح مذکورہ کاتب قاضی کا خط اور اس کا حکم بھی نافذ نہیں ہوگا، یہی وجہ ہے کہ اگر وہ قاضی دوسرے قاضی کو اپنے حلقۂ قضاء کے علاوہ کسی دوسرے شہر میں کوئی خبر دے اور اس خبر کے ذریعے کسی پر کسی کا حق ثابت ہونے کی بات کہے تو دوسرا یعنی خبر دیا ہوا قاضی اس مخبر قاضی کی خبر کو قبول نہیں کرے گا، کیونکہ مخبر دوسرے شہر میں ایک عام آدمی کی طرح ہے اور عام آدمی کا قول حجت نہیں ہوتا، ایسے ہی اگر دو الگ الگ خطوں کے دو قاضی کسی تیسرے خطے میں جمع ہوئے اور وہ خطہ ان کی ولایت سے الگ ہو اور پھر ان میں سے ایک نے دوسرے سے کہا کہ میرے نزدیک فلاں شخص کا فلاں پر حق ثابت ہے لہٰذا تم اس کا فیصلہ کر دو تو دوسرا قاضی فیصلہ نہیں کرے گا، کیونکہ جب وہ دونوں اپنے خطے میں نہیں ہیں تو ان میں سے کوئی قاضی نہیں ہے بلکہ خطۂ غیر میں وہ عام آدمی کی طرح ہیں اور عام آدمی کا قول حجت نہیں ہوتا، اسی طرح صورتِ مسئلہ میں بھی جب مکتوب الیہ کے پاس قاضی کا خط پہنچنے سے پہلے کاتب عہدۂ قضاء پر برقرار نہیں رہا تو وہ عام آدمی کی طرح ہو گیا اور عام آدمی کا قول حجت نہیں ہوتا، اس لیے مکتوب الیہ قاضی اسے قبول نہ کرے۔

اسی طرح اگر مکتوب الیہ کے پاس خط پہنچنے سے پہلے مکتوب الیہ مر جائے تو بھی قاضیٔ کاتب کا خط مقبول نہیں ہوگا، کیوں کہ ایک قاضی دوسرے قاضی کی امانت اور دیانت پر اعتماد کر کے اسے کوئی تحریر روانہ کرتا ہے اور دوسرے پر اسے اس درجہ اعتماد نہیں ہوتا، اس لیے دوسرے قاضی کے حق میں کسی دوسرے کے نام کا خط حجت نہیں ہوگا۔

البتہ اگر قاضیٔ کاتب نے اس انداز میں اپنا خط روانہ کیا ہو کہ یہ خط فلاں شہر کے قاضی فلاں بن فلاں کی طرف اور ہر مسلمان

قاضی کی طرف مرسل ہے جسے یہ خط پہنچے تو اس صورت میں مکتوب الیہ قاضی کی وفات سے وہ خط بیکار نہیں ہوگا بلکہ مرحوم قاضی کی جگہ جو دوسرا قاضی مقرر کیا جائے گا اس کے لیے اس خط کو قبول کرنا اور اس کے مطابق فیصلہ دینا جائز ہوگا، کیوں کہ مرحوم قاضی کی جگہ جو قاضی آئے گا وہ اس کے قائم مقام ہوگا اور مسلمانوں کا قاضی ہوگا لہٰذا خط کی مذکورہ صورت وإلی کل من یصل إلیه من قضاة المسلمین کی رو سے وہ نیا قاضی بھی اس خط کا مکتوب الیہ ہوگا اور معلوم ومتعین بھی ہوگا اور اس کے لیے اسے قبول کرنا جائز ہوگا، لیکن اگر قاضیٔ کاتب نے ابتداءً ہی اس خط پر یوں لکھا ہو کہ یہ خط ہر اس قاضی کی طرف مرسل ہے جسے یہ پہنچے تو اس صورت میں وہ خط مقبول نہیں ہوگا اور کسی کے لیے بھی اسے لینا اور کھولنا درست نہیں ہوگا، کیونکہ جب ابتداءً یہ خط کسی کے نام نہیں ہے اور اسے کل من یصل الیه کی طرف بھیجا گیا ہے تو ظاہر ہے کہ مرسل الیہ اور مکتوب الیہ مجہول ہے اور مکتوب الیہ کے مجہول ہونے سے ہر خط ردی کی ٹوکری میں ڈال دیا جاتا ہے اس لیے یہ خط بھی ردی کی ٹوکری میں ڈال دیا جائے گا۔

ولو کان مات الخصم الخ فرماتے ہیں کہ اگر مدعیٰ علیہ مرجائے تو اس صورت میں خط بے کار نہیں ہوگا، بلکہ قاضی مکتوب الیہ اسے اس کے ورثاء پر نافذ کرے گا کیونکہ مدعیٰ علیہ کے ورثاء اس کے قائم مقام ہوتے ہیں۔

وَلَا يُقْبَلُ كِتَابُ الْقَاضِيْ إِلَى الْقَاضِيْ فِي الْحُدُوْدِ وَالْقِصَاصِ، لِأَنَّهُ فِيْهِ شُبْهَةَ الْبَدْلِيَّةِ فَصَارَ كَالشَّهَادَةِ عَلَى الشَّهَادَةِ، وَلِأَنَّ مَبْنَاهُمَا عَلَى الْإِسْقَاطِ وَفِيْ قُبُوْلِهِ سَعْيٌ فِيْ إِثْبَاتِهِمَا.

ترجمہ: اور حدود وقصاص میں کتاب القاضي إلی القاضي مقبول نہیں ہے، اس لیے کہ اس میں بدلیت کا شبہہ ہے، لہٰذا یہ شہادت علی الشہادۃ کی طرح ہوگیا، اور اس لیے کہ ان دونوں کی بنیاد ساقط کرنے پر ہے اور خط قاضی کو قبول کرنے میں ان کے اثبات کی سعی ہے۔

اللغات:

﴿لایُقبل﴾ قبول نہیں کیا جائے گا۔ ﴿مبناهما﴾ ان دونوں کی بنیاد۔ ﴿سعی﴾ کوشش کرنا۔

حدود وقصاص میں کتاب قاضی کی عدم قبولیت:

مسئلہ یہ ہے کہ حدود اور قصاص میں کتاب القاضي إلی القاضي مقبول نہیں ہے کیونکہ خط میں بدلیت کا شبہہ ہوتا ہے بایں معنی کہ جو اصلی گواہ ہوتے ہیں وہ کاتب قاضی کے پاس گواہی دیتے ہیں اور پھر قاضی کاتب اس شہادت کو مکتوب الیہ کے پاس منتقل کرتا ہے اور وہ شہادت اصلی شہادت کا بدل بن جاتی ہے اور اس حوالے سے وہ شہادت علی الشہادۃ کے درجے میں ہوجاتی ہے اور حدود وقصاص میں شہادت علی الشہادۃ معتبر نہیں ہے اس لیے کتاب القاضي إلی القاضي بھی معتبر نہیں ہوگا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ حدود وقصاص دونوں کی بنیاد ساقط کرنے پر ہے اور حتی الامکان انھیں ساقط کرنے کی کوشش کی جاتی ہے جب کہ ان میں خط قاضی کو قبول کرنے سے ان کے اثبات کی سعی کرنا لازم آئے گا اور اثبات کی سعی کرنا ان کے مبنی کے خلاف ہے۔ اس لیے اس حوالے سے بھی حدود وقصاص میں کتاب القاضي إلی القاضي مقبول نہیں ہے۔

فَصْلٌ آخَرُ
یہ دوسری فصل ہے

صاحب عنایہ نے لکھا ہے کہ یہاں عنوان میں فصل کے بعد لفظ "آخر" کا اضافہ درست نہیں معلوم ہو رہا ہے کیونکہ یہ کتاب القاضي إلى القاضي کا تتمہ ہے اور اس کتاب میں اس سے پہلے کوئی فصل نہیں ہے، البتہ باب أدب القاضي میں چوں کہ فصل فی الحبس کے نام سے ایک فصل مذکور ہے، اس لیے اسے باب أدب القاضي إلى القاضي کی دوسری فصل قرار دیا جاسکتا ہے۔

وَيَجُوْزُ قَضَاءُ الْمَرْأَةِ فِيْ كُلِّ شَيْءٍ إِلاَّ فِي الْحُدُوْدِ وَالْقِصَاصِ اِعْتِبَارًا لِشَهَادَتِهَا فِيْهِمَا، وَقَدْ مَرَّا الْوَجْهُ.

ترجمه: ہر چیز میں عورت کا فیصلہ کرنا جائز ہے، مگر حدود اور قصاص میں جائز نہیں ہے ان میں عورت کی شہادت پر قیاس کیا گیا ہے اور اس کی دلیل گذر چکی ہے۔

اللغاتُ:

﴿قضاء﴾ فیصلہ کرنا، قاضی ہونا۔

عورت کو قاضی بنانا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ہمارے یہاں حدود اور قصاص کے علاوہ ہر مسئلے اور ہر معاملے میں عورت کو قاضی بنانا اور اس کے فیصلے کو نافذ کرنا درست اور جائز ہے اور یہ جواز در اصل اس کی شہادت سے ماخوذ ہے اور ماقبل میں یہ وضاحت آچکی ہے کہ حکم قضاء حکم شہادت سے مستفاد ہے اور جو شخص شہادت کا اہل ہوگا وہ قضاء کا بھی اہل ہوگا اور حدود وقصاص کے علاوہ دیگر امور میں عورت شہادت کی اہل ہے، لہٰذا ان دونوں کے علاوہ میں وہ قضاء کی بھی اہل ہوگی اور اسے قاضی بنانا درست اور جائز ہوگا۔

وَلَيْسَ لِلْقَاضِيْ أَنْ يَسْتَخْلِفَ عَلَى الْقَضَاءِ إِلاَّ أَنْ يُفَوَّضَ إِلَيْهِ ذٰلِكَ، لِأَنَّهُ قُلِّدَ الْقَضَاءُ دُوْنَ التَّقْلِيْدِ بِهِ فَصَارَ كَتَوْكِيْلِ الْوَكِيْلِ، بِخِلَافِ الْمَأْمُوْرِ بِإِقَامَةِ الْجُمُعَةِ حَيْثُ يَسْتَخْلِفُ لِأَنَّهُ عَلٰى شَرْفِ الْفَوَاتِ لِتَوَقُّتِهِ فَكَانَ الْأَمْرُ إِذْنًا فِي الْإِسْتِخْلَافِ دَلَالَةً وَكَذٰلِكَ الْقَضَاءُ، وَلَوْ قَضَى الثَّانِيْ بِمَحْضَرٍ مِنَ الْأَوَّلِ أَوْ قَضَى الثَّانِيْ فَأَجَازَ الْأَوَّلُ جَازَ كَمَا فِي الْوَكَالَةِ، وَهٰذَا لِأَنَّهُ حَضَرَهُ رَأْيُ الْأَوَّلِ وَهُوَ الشَّرْطُ، وَإِذَا فُوِّضَ إِلَيْهِ يَمْلِكُهُ

فَيَصِيرُ الثَّانِيْ نَائِبًا عَنِ الْأَصْلِ حَتّٰى لَا يَمْلِكَ الْأَوَّلَ عَزْلَهُ إِلَّا إِذَا فُوِّضَ إِلَيْهِ الْعَزْلُ هُوَ الصَّحِيْحُ.

ترجمه: اور قاضی کے لیے قضاء پر خلیفہ مقرر کرنے کا اختیار نہیں ہے الا یہ کہ اسے یہ اختیار دے دیا گیا ہو، کیونکہ اسے صرف قضاء کا عہدہ دیا گیا ہے نہ کہ قاضی بنانے کا، لہٰذا یہ وکیل کے وکیل بنانے کی طرح ہوگیا۔ برخلاف اس شخص کے جو نماز جمعہ قائم کرنے کے لیے مامور ہو چنانچہ وہ اپنا خلیفہ مقرر کرسکتا ہے، کیونکہ جمعہ وقت محدود ہونے کی وجہ سے فوت ہونے کے کنارے پر ہے، لہٰذا ادائے جمعہ کا حکم دینا دلالۃً خلیفہ بنانے کی اجازت دینا ہے اور قضاء ایسا نہیں۔ اور اگر دوسرے قاضی نے پہلے قاضی کی موجودگی میں فیصلہ دیا یا دوسرے نے فیصلہ دیا پھر پہلے نے اس کی اجازت دیدی تو جائز ہے جیسے وکالت میں ہے۔ اور یہ اس وجہ سے ہے کہ اس فیصلے میں پہلے قاضی کی رائے شامل ہوگی اور یہی شرط تھی اور جب بادشاہ نے قاضی کو خلیفہ بنانے کا اختیار دیا تو قاضی اس کا مالک ہوجائے گا اور دوسرا قاضی اصل کا نائب ہوگا، یہاں تک کہ قاضئ اول اسے معزول کرنے کا مالک نہیں ہوگا الا یہ کہ اسے معزول کرنے کا بھی اختیار دیا ہو یہی صحیح ہے۔

اللغات:

﴿یستخلف﴾ خلیفہ بنائے، قائم مقام اور جانشین مقرر کرے۔ ﴿یفوّض﴾ سپرد کیا گیا ہو۔ ﴿شرف الفوات﴾ ساقط ہونے کے قریب ہے۔ ﴿محضر﴾ موجودگی۔ ﴿عزل﴾ معزول کرنا۔

قاضی کو اپنا خلیفہ مقرر کرنے کا اختیار:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر بادشاہ یا امیر المؤمنین کی طرف سے کسی قاضی کو اپنا خلیفہ اور نائب بنانے کا اختیار اور پاور نہ ہو تو اس کے لیے کسی کو اپنا نائب اور خلیفہ بنانا درست نہیں ہے، کیونکہ حاکمِ وقت کی طرف سے اسے صرف قاضی بنایا گیا ہے اور دوسرے کو قاضی بنانے کا اختیار نہیں دیا گیا ہے، لہٰذا اس کے لیے غیر اختیار دی ہوئی چیز کو نافذ کرنے کا اختیار نہیں ہے، ہاں اگر امیر المؤمنین کی طرف سے قاضی کو قاضی بنانے کا اختیار ملا ہو تو یہ درست اور جائز ہے، جیسے کسی کے وکیل کو دوسرے شخص کو اپنی جگہ وکیل بنانے کا حق نہیں ہے ہاں اگر موکل کی طرف سے وکیل کو اس بات کی اجازت ملی ہو تو پھر درست ہے، بالکل یہی حال صورت مسئلہ کا بھی ہے کہ اگر قاضی کو بادشاہ کی طرف سے اپنی جگہ دوسرے کو قاضی اور نائب بنانے کا اختیار ملا ہو تو اس کے لیے خلیفہ بنانا درست ہے اور اگر اختیار نہ ملا ہو تو استخلاف درست نہیں ہے۔

اس کے برخلاف اگر حاکم وقت نے کسی شخص کو نمازِ جمعہ پڑھانے پر مامور کیا ہو تو اس کے لیے اپنا نائب اور خلیفہ مقرر کرنا جائز ہے خواہ بادشاہ نے اسے استخلاف کی اجازت دی ہو یا نہ دی ہو، کیونکہ نمازِ جمعہ کا وقت محدود رہتا ہے، اب اگر مامور بہ کو کوئی عذر پیش آجائے اور وہ استخلاف کے لیے حاکم کی اجازت اور اس کا حکم طلب کرنے لگے تو ظاہر ہے کہ جمعہ ہی فوت ہوجائے گا، اس لیے حاکم کی طرف سے صریح اجازت کے بغیر بھی مامور باقامۃ الجمعہ کے لیے اپنا نائب مقرر کرنا جائز ہے اور حاکم کی طرف سے مامور کو ادائے جمعہ پر مامور کرنا دلالۃ استخلاف کی اجازت دینا شمار کیا جائے گا اور اس کے لیے یہ فعل درست اور جائز ہوگا۔

اور قضاء کا معاملہ اس کے برخلاف ہے، کیونکہ قضاء کا کوئی وقت متعین نہیں ہوتا اور اس کے فوت ہونے کا خدشہ نہیں رہتا، اس

لیے محض قضاء کی اجازت سے دلالۃ استخلاف کی اجازت نہیں ہوگی۔

ولو قضی الثانی الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی قاضی نے حاکم وقت کی اجازت کے بغیر کسی کو اپنا نائب مقرر کیا اور اس نائب نے اصل قاضی کی موجودگی میں کوئی فیصلہ دیا یا اس کی عدم موجودگی میں فیصلہ کیا لیکن جب اسے اس کی اطلاع ہوئی تو اس نے اسے نافذ کر دیا تو ان دونوں صورتوں میں نائب کا فیصلہ درست اور نافذ ہوگا جیسے اگر کسی وکیل نے موکل کی اجازت کے بغیر دوسرے کو اپنا نائب بنایا اور اس نائب نے اصل وکیل کی موجودگی میں کوئی کام انجام دیا یا اس کی عدم موجودگی میں کوئی کام انجام دیا اور پھر اصل وکیل نے اسے نافذ کیا تو یہ درست اور جائز ہے اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی قاضی کا مذکورہ فعل درست اور جائز ہے۔ اور اُس کے جواز کی دلیل یہ ہے کہ نائب کے کام اور اس کے احکام کے نفاذ اور جواز کے لیے اصل قاضی کی رضامندی شرط ہے اور جب اس کی موجودگی میں نائب نے کوئی کام کیا یا اس کی عدم موجودگی میں کیا مگر بعد میں اس نے نائب کے کام کو نافذ کر دیا تو ظاہر ہے کہ نائب کے کام میں اصل کی رائے اور اس کی رضامندی پائی گئی اور یہی چیز جواز ونفاذ کے لیے شرط تھی، لہٰذا اس کے پائے جانے سے نائب کا انجام دیا ہوا کام درست اور نافذ ہوگا۔

وإذا فوّض الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر سلطان اور حاکمِ وقت نے کسی قاضی کو اپنا نائب اور خلیفہ بنانے کا حکم دیا تو وہ قاضی خلیفہ بنانے کا مالک ہو جائے گا، لیکن جسے وہ نائب بنائے گا وہ اس کا نہیں، بلکہ اصل یعنی حاکم اور سلطان کا نائب ہوگا اور اس قاضی کے لیے مذکورہ نائب کو معزول کرنا جائز نہیں ہوگا، کیونکہ نائب کی تقرری اصل کی طرف سے ہوئی ہے لہٰذا اس کی معزولی بھی اصل اور سلطانِ وقت ہی کی طرف سے ہوگی ہاں اگر سلطان نے کسی قاضی کو اس کا اختیار دیا ہو کہ وہ نائب بنا بھی سکتا ہے اور اسے معزول بھی کر سکتا ہے تو اس صورت میں اسے معزول کرنے کا بھی حق اور اختیار ہوگا۔

قَالَ وَإِذَا رُفِعَ إِلَى الْقَاضِيْ حُكْمُ حَاكِمٍ أَمْضَاهُ إِلَّا أَنْ يُخَالِفَ الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ أَوِ الْإِجْمَاعَ بِأَنْ يَكُوْنَ قَوْلًا لَادَلِيْلَ عَلَيْهِ، وَفِي الْجَامِعِ الصَّغِيْرِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيْهِ الْفُقَهَاءُ فَقَضٰى بِهِ الْقَاضِيْ ثُمَّ جَاءَ قَاضٍ آخَرُ يَرٰى غَيْرَ ذٰلِكَ أَمْضَاهُ، وَالْأَصْلُ أَنَّ الْقَضَاءَ مَتٰى لَاقٰى فَصْلًا مُجْتَهَدًا فِيْهِ يُنْفِذُ وَلَا يَرُدُّهُ غَيْرُهُ، لِأَنَّ اجْتِهَادَ الثَّانِيْ كَاجْتِهَادِ الْأَوَّلِ وَقَدْ تَرَجَّحَ الْأَوَّلُ بِاتِّصَالِ الْقَضَاءِ بِهٖ فَلَا يَنْقُضُ بِمَا هُوَ دُوْنَهُ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر قاضی کے پاس کسی حاکم کے حکم کا مرافعہ کیا جائے تو قاضی اس حکم کو نافذ کر دے، الا یہ کہ وہ حکم کتاب وسنت یا اجماع کے خلاف ہو بایں طور کہ وہ ایسا قول ہو جس کی کوئی دلیل نہ ہو۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ جس مسئلے میں فقہاء کرام کا اختلاف ہو پھر قاضی نے اس میں کوئی فیصلہ دے دیا پھر دوسرا قاضی آئے اور وہ فیصلہ اس کی رائے کے خلاف ہو تو بھی دوسرا قاضی اسے نافذ کر دے۔

اور ضابطہ یہ ہے کہ جب کسی مختلف فیہ مسئلے میں حکم قضاء لاحق ہوتا ہے تو وہ نافذ ہوتا ہے اور دوسرا قاضی اسے رد نہیں کر سکتا، کیونکہ دوسرے کا اجتہاد پہلے کے اجتہاد کی طرح ہے اور پہلے اجتہاد کے ساتھ حکم قضاء لاحق ہونے کی وجہ سے وہ راجح ہو چکا ہے، لہٰذا وہ ایسے

اجتہاد سے نہیں ٹوٹے گا جو اس سے کم تر ہے۔

اللغات:

﴿رفع﴾ اٹھایا جائے، پیش کیا جائے۔ ﴿أمضاہ﴾ اس کو نافذ کردے۔ ﴿لاقی﴾ ملتا ہو۔

قاضی کے فیصلے کے خلاف اپیل ہونا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی مسئلے میں کسی حاکم نے کوئی حکم اور فیصلہ سنایا اور پھر دوسرے قاضی کے یہاں اس فیصلے کی اپیل کی گئی یا اس سے حاکم کے فیصلے پر نظر ثانی کی درخواست کی گئی تو اگر حاکم کا فیصلہ کتاب وسنت اور اجماع امت کے خلاف نہ ہو تو قاضی کو چاہئے کہ حاکم ہی کے فیصلے کو نافذ کرے اور اس میں اپنی رائے سے گریز کرے اور اگر حاکم کا فیصلہ قرآن وحدیث یا اجماع کے خلاف ہو تو پھر قاضی اسے نافذ نہ کرے، اس موقع پر صاحب کفایہ وغیرہ نے اسے مثال سے واضح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ قرآن کے مخالف ہونے کی مثال یہ ہے کہ قرآن نے ''**ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه**'' کے حکم سے متروک التسمیہ عامداً والے ذبیحہ کو حرام قرار دیا ہے اب اگر کوئی حاکم اس کی حلت کا فیصلہ دے دے تو وہ فیصلہ نافذ نہیں ہوگا، کیونکہ یہ کتاب اللہ کے مخالف ہے، حدیث کے مخالف ہونے کی مثال یہ ہے کہ مطلقۂ ثلاثہ زوج اول کے لیے اس وقت تک حلال نہیں ہوگی جب تک کہ زوج ثانی نکاح کے بعد اس سے وطی نہ کرلے، کیونکہ حدیث رفاعہ لا، **حتی تذوقي من عُسیلته ویذوق من عسیلتك** کے فرمانے سے زوج ثانی کا وطی کرنا شرط ہے، لیکن اگر کوئی قاضی محض نکاح سے مطلقہ ثلاثہ کو زوج اول کے لیے حلال قرار دیدے تو مخالفِ حدیث ہونے کی وجہ سے اس کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا۔

اجماع کے مخالف ہونے کی مثال یہ ہے کہ نکاح متعہ کی حرمت پر امت کا اجماع ہے لیکن اگر کوئی قاضی اس کے جواز کا فیصلہ کردے تو اس کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا، کیونکہ یہ اجماع کے مخالف ہے۔

بأن یکون قولا لا دلیل علیه الخ اس کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح حاکم کے فیصلے کا قرآن وسنت اور اجماع امت کے موافق ہونا ضروری ہے اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ وہ کوئی ایسا فیصلہ نہ ہو جس کی کوئی سند اور دلیل نہ ہو، مثلا ایک شخص پر دوسرے کا دین ہو لیکن قرض خواہ نے کئی سال تک اس دین کا مطالبہ نہ کیا ہو اور حاکم نے مطالبہ نہ کرنے کی وجہ سے مدیون کو دین سے بری کردیا ہو تو ظاہر ہے کہ یہ فیصلہ قول بلا دلیل ہے اس لیے اس طرح کا فیصلہ بھی قاضی نافذ نہیں کرے گا۔

وفي الجامع الصغیر الخ فرماتے ہیں کہ اس مسئلے کو یوں بیان کیا گیا ہے کہ اگر کسی مسئلے میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہو اور پھر کوئی قاضی اجتہاد کرکے اس میں کوئی فیصلہ کردے پھر اس کی جگہ دوسرا قاضی آئے تو وہ قاضی بھی سابق قاضی ہی کے فیصلے کو نافذ کرے اگرچہ وہ فیصلہ اس کی رائے سے ہم آہنگ نہ ہو، لیکن شرط یہ ہے کہ قرآن وسنت کے موافق ہو۔

والأصل الخ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ قاضی سابقہ کے فیصلے کو نافذ ہونے اور اس کے مسترد نہ ہونے کے سلسلے میں قاعدۂ کلیہ یہ ہے کہ جس مختلف فیہ مسئلے میں کسی قاضی کا فیصلہ صادر ہوجائے تو وہ فیصلہ نافذ ہوگا اور دوسرا قاضی اسے مسترد نہیں کرے گا، کیونکہ مختلف فیہ مسئلے میں جب بھی کوئی قاضی فیصلہ کرتا ہے تو وہ اجتہاد ہی سے کرتا ہے اور اسے مسترد کرنے والا بھی اجتہاد ہی کرے گا اور ایک

قاضی کا اجتہاد دوسرے قاضی کے اجتہاد کی طرح ہے اور دولوگوں کا اجتہاد برابر ہوتا ہے، کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک میں خطاء کا احتمال رہتا ہے، لیکن جب کسی اجتہاد کے لیے وجہِ ترجیح مل جاتی ہے تو وہ راجح ہو جاتا ہے اور صورت مسئلہ میں چوں کہ پہلے والے قاضی کے اجتہاد کے ساتھ وجہ ترجیح لاحق ہوگئی ہے یعنی اس کے ساتھ قضاء کا اتصال ہوگیا ہے، اس لیے پہلے قاضی کا اجتہاد اور فیصلہ ہی نافذ اور راجح ہوگا اور دوسرا قاضی اسے رد کرنے کا حق دار نہیں ہوگا۔

وَلَوْ قَضٰى فِي الْمُجْتَهَدِ فِيْهِ مُخَالِفًا لِرَأْيِهِ نَاسِيًا لِمَذْهَبِهِ نَفَذَ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَإِنْ كَانَ عَامِدًا فَفِيْهِ رِوَايَتَانِ، وَوَجْهُ النَّفَاذِ أَنَّهُ لَيْسَ بِخَطَأٍ بِيَقِيْنٍ، وَعِنْدَهُمَا لَايَنْفُذُ فِي الْوَجْهَيْنِ، لِأَنَّهُ قَضٰى بِمَا هُوَ خَطَأٌ عِنْدَهُ وَعَلَيْهِ الْفَتْوٰى، ثُمَّ الْمُجْتَهَدُ فِيْهِ أَنْ لَا يَكُوْنَ مُخَالِفًا لِمَا ذَكَرْنَا، وَالْمُرَادُ بِالسُّنَّةِ الْمَشْهُوْرَةِ مِنْهَا وَفِيْمَا اجْتَمَعَ عَلَيْهِ الْجُمْهُوْرُ لَايُعْتَبَرُ مُخَالَفَةُ الْبَعْضِ، وَذٰلِكَ خِلَافٌ وَلَيْسَ بِاخْتِلَافٍ ، وَالْمُعْتَبَرُ الْإِخْتِلَافُ فِي الصَّدْرِ الْأَوَّلِ.

ترجمه: اور اگر قاضی نے مختلف فیہ مسئلے میں اپنی رائے کے مخالف اپنا مذہب بھول کر فیصلہ کر دیا تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں وہ فیصلہ نافذ ہو جائے گا اور اگر جان بوجھ کر ایسا کیا تو اس میں دو روایتیں ہیں۔ اور نافذ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ یہ یقینی طور پر خطأ نہیں ہے۔ اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں دونوں صورتوں میں نافذ نہیں ہوگا، کیونکہ قاضی نے اس چیز کا فیصلہ کیا ہے جو اس کے نزدیک غلط ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ پھر مجتہد فیہ وہ ہے جو مذکورہ بالا کے مخالف نہ ہو اور سنت سے سنتِ مشہورہ مراد ہے اور جس امر پر جمہور نے اتفاق کر لیا ہو اس میں کچھ لوگوں کی مخالفت معتبر نہیں ہوگی۔ اور یہ خلاف ہے اختلاف نہیں ہے۔ اور صدر اول کا اختلاف معتبر ہے۔

اللغات:

﴿ناسی﴾ بھولنے والا۔ ﴿عامد﴾ جان بوجھ کر فعل کرنے والا۔

قاضی کے فیصلے کے خلاف اپیل ہونا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی مختلف فیہ مسئلے میں کسی قاضی نے اپنا مذہب بھول کر اپنی رائے کے خلاف فتویٰ دیدیا تو حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس قاضی کا وہ فتویٰ اور اس کا حکم دیا ہوا نافذ ہوگا اور اگر جان بوجھ کر کسی قاضی نے اپنی رائے اور اپنے مذہب کے خلاف فتویٰ دیا تو اس سلسلے میں حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے دو روایتیں مروی ہیں (۱) پہلی روایت کے مطابق اس صورت میں بھی اس کا فتویٰ نافذ ہوگا (۲) اور دوسری روایت کے مطابق نافذ نہیں ہوگا۔ پہلی روایت یعنی نافذ ہونے والی روایت کی دلیل یہ ہے کہ قاضی نے اپنے مذہب خلاف جو فتویٰ دیا ہے وہ یقینی طور پر غلط نہیں ہے کیونکہ اس میں صحت اور خطأ دونوں کا احتمال ہے اور جب دونوں کا احتمال ہے تو وہ مجتہد فیہ مسئلہ ہوا اور مجتہد فیہ مسئلے میں قاضی کا فیصلہ نافذ اور معتبر ہوتا ہے خواہ وہ اس کی رائے کے موافق ہو یا مخالف۔ اس لیے اس صورت میں بھی مذکورہ قاضی کا فیصلہ معتبر ہوگا۔

امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے برخلاف حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں صورتِ مسئلہ میں مطلق قاضی کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا خواہ وہ بھول کر دیا گیا ہو یا جان بوجھ کر بہر دوصورت قاضی کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا، کیونکہ قاضی نے اس چیز کا فیصلہ کیا ہے جو اس کے گمان میں غلط ہے اور انسان کے گمان کے مطابق ہی اس کے حق میں فیصلہ کیا جاتا ہے اور چوں کہ قاضی کے گمان میں یہ فیصلہ غلط ہے اور غلط فیصلہ نافذ نہیں ہوتا۔ اس لیے قاضی کا مذکورہ فیصلہ نافذ نہیں ہوگا خواہ عمداً اس نے ایسا کیا ہو یا خطأ اور حضرات صاحبین علیہما الرحمۃ ہی کے قول پر فتوی بھی ہے۔

ثم المجتهد فيه الخ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ مجتہد فیہ مسئلہ وہ ہے جو کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور اجماع امت کے مخالف نہ ہو اور ان تینوں میں سنت سے مراد سنت مشہورہ ہے اور سنت مشہورہ وہ سنت ہے جو حضرات صحابہ اور تابعین میں مشہور ومعروف ہو اور اسی شہرت اور سند صحیح کے ساتھ ہم تک پہنچی ہو۔ اور وہ مسئلہ جس پر جمہور علماء وفقہاء کا اتفاق ہو اور کچھ لوگوں کا اختلاف ہو تو اتفاقِ جمہور پر اختلاف بعض اثر انداز نہیں ہوگا اور اس اتفاق کے سامنے بعض لوگوں کے اختلاف کی کوئی وقعت اور حیثیت نہیں ہوگی۔ کیونکہ بعض لوگوں کا اختلاف درحقیقت اختلاف ہی نہیں ہوتا بلکہ خلاف ہوتا ہے اور خلاف کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا بلکہ اختلاف معتبر ہوتا ہے اور اختلاف میں بھی قرن اوّل اور صدر اول ہی کا اختلاف معتبر ہوتا ہے۔

واضح رہے کہ خلاف اور اختلاف میں کئی وجوہ سے فرق ہے (۱) پہلا فرق یہ ہے کہ اختلاف کی بنیاد دلیل پر ہوتی ہے اور خلاف کی بنیاد تعصب اور عناد پر ہوتی ہے (۲) دوسرا فرق یہ ہے کہ اختلاف میں طریقہ اگرچہ مختلف ہوتا ہے لیکن مقصد متحد ہوتا ہے جب کہ خلاف میں طریقہ اور مقصد دونوں مختلف ہوتے ہیں۔

قَالَ وَكُلُّ شَيْءٍ قَضٰى بِهِ الْقَاضِيْ فِي الظَّاهِرِ بِتَحْرِيْمِهٖ فَهُوَ فِي الْبَاطِنِ كَذٰلِكَ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ، وَكَذَا إِذَا قَضٰى بِإِحْلَالٍ، وَهٰذَا إِذَا كَانَتِ الدَّعْوٰى بِسَبَبٍ مُعَيَّنٍ وَهِيَ مَسْأَلَةُ قَضَاءِ الْقَاضِيْ فِي الْعُقُوْدِ وَالْفُسُوْخِ بِشَهَادَةِ الزُّوْرِ، وَقَدْ مَرَّتْ فِي النِّكَاحِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ ہر وہ چیز جس کی حرمت کا قاضی نے ظاہر میں فیصلہ کیا تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں وہ باطن میں بھی حرام رہے گی اور ایسے ہی جب قاضی نے کسی چیز کے حلال ہونے کا فیصلہ کیا اور یہ حکم اس صورت میں ہے جب دعویٰ کسی معین سبب سے ہو اور وہ عقود وفسوخ میں جھوٹی گواہی پر قضائے قاضی کا مسئلہ ہے اور کتاب النکاح میں یہ مسئلہ گذر چکا ہے۔

اللغات:

﴿تحریم﴾ حرام کرنا۔ ﴿إحلال﴾ حلال کرنا۔ ﴿زور﴾ جھوٹی۔

قاضی کا فیصلہ ظاہر و باطن میں نافذ ہوگا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس کا ظاہر میں قاضی حلال یا حرام ہونے کا فیصلہ اور فتویٰ جاری کردے تو وہ چیز باطن میں بھی قاضی کے فیصلے سے متصف ہوگی اور جو اس کے ظاہر کا حکم ہوگا وہی اس کے باطن کا بھی حکم ہوگا چنانچہ اگر وہ ظاہر میں حلال ہوگی تو

باطن میں بھی حلال ہوگی اور اگر ظاہر میں حرام قرار دی گئی تو باطن میں بھی وہ حرام ہی رہے گی اور یہ حکم حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں ہے۔

صاحب بنایہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی مثال بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر مثلاً کسی عورت نے قاضی کے یہاں یہ دعویٰ کیا کہ میرے شوہر نے مجھے تین طلاق دیا ہے اور اپنے اس دعوے پر اس نے جھوٹی گواہی پیش کردی اور قاضی نے اس گواہی کے مطابق زوجین میں فرقت کا فیصلہ کردیا اور عدت پوری ہونے کے بعد عورت نے دوسرے شخص نے نکاح کرلیا بعد میں قاضی کو گواہی کے جھوٹی ہونے کا علم ہوا تو بھی امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں قاضی کا فیصلہ ظاہر اور باطن دونوں طرح نافذ ہوگا چنانچہ پہلے شوہر کے لیے اس سے وطی کرنا حرام ہوگا اور دوسرے کے لیے ظاہر و باطن دونوں میں وطی کرنا حلال ہوگا اور یہ نفاذ اس صورت میں ہے جب دعویٰ کسی معین سبب سے ہو اور املاک مقیدہ میں ہو، لیکن اگر دعوی کسی غیر معین سبب سے ہو یعنی املاکِ مطلقہ کا ہو تو اس میں قاضی کا فیصلہ صرف ظاہراً نافذ ہوگا اور امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں بھی باطناً نافذ نہیں ہوگا جب کہ حضرات صاحبینؒ اور ائمہ ثلاثہؒ کے یہاں املاکِ مرسلہ اور مقیدہ دونوں میں قاضی کا فیصلہ ظاہراً نافذ ہوگا باطناً نافذ نہیں ہوگا۔

وهي مسألة الخ فرماتے ہیں کہ اس مسئلے کو "**قضاء القاضي في العقود والفسوخ بشهادة الزور**" (یعنی عقود و فسوخ میں جھوٹی گواہی پر قاضی کا فیصلہ) کا عنوان دیا گیا ہے اور کتاب النکاح میں اس کی پوری تفصیل گذر چکی ہے۔

قَالَ وَلَايَقْضِي الْقَاضِيْ عَلٰى غَائِبٍ إِلَّا أَنْ يَحْضُرَ مَنْ يَقُوْمُ مَقَامَهُ، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ يَجُوْزُ لِوُجُوْدِ الْحُجَّةِ وَهِيَ الْبَيِّنَةُ فَظَهَرَ الْحَقُّ، وَلَنَا أَنَّ الْعَمَلَ بِالشَّهَادَةِ لِقَطْعِ الْمُنَازَعَةِ وَلَامُنَازَعَةَ بِدُوْنِ الْإِنْكَارِ وَلَوْ يُوْجَدْ، وَلِأَنَّهُ يَحْتَمِلُ الْإِقْرَارَ وَالْإِنْكَارَ مِنَ الْخَصْمِ فَيَشْتَبِهُ وَجْهُ الْقَضَاءِ، لِأَنَّ أَحْكَامَهُمَا مُخْتَلِفَةٌ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ قاضی کسی غائب شخص پر فیصلہ نہ کرے الّا یہ کہ اس کا قائم مقام حاضر ہو، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قضاء علی الغائب جائز ہے کیونکہ حجت موجود ہے اور وہ بینہ ہے، لہٰذا حق ظاہر ہوگیا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ شہادت پر عمل کرنا جھگڑا ختم کرنے کے لیے ہوتا ہے اور انکار کے بغیر جھگڑا نہیں ہوتا اور انکار نہیں پایا گیا۔ اور اس لیے کہ خصم کی طرف سے اقرار اور انکار دونوں کا احتمال ہے لہٰذا قضاء کی وجہ مشتبہ ہوگی، کیونکہ دونوں کے احکام مختلف ہیں۔

اللغاتُ:

﴿قطع﴾ کاٹنا، ختم کرنا۔ ﴿منازعة﴾ جھگڑا کرنا۔

غائب شخص کے خلاف فیصلہ کرنے کا حکم:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر خصم اور مدعیٰ علیہ قاضی کی مجلس میں موجود نہ ہو تو قاضی کے لیے اس پر فیصلہ کرنا ہمارے یہاں درست اور جائز نہیں ہے خواہ وہ فیصلہ مدعیٰ علیہ کے حق میں ہو یا اس کے خلاف ہو، ہاں اگر مدعیٰ علیہ موجود ہو یا کوئی اس کا نائب موجود ہو تو پھر قاضی کے لیے فیصلہ کرنا درست اور جائز ہے۔ اس کے برخلاف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ مدعیٰ علیہ موجود ہو یا غائب ہو بہر دو

ضوبت قاضی کے لیے اس پر فیصلہ کرنا درست اور جائز ہے اور اس جواز کی دلیل یہ ہے کہ حدیث پاک کے فرمان ''البینة علی المدعی والیمین علی من أنکر'' کی رو سے مدعی پر بینہ پیش کرنا لازم ہے لہٰذا جب مدعی بینہ پیش کردے گا تو قاضی کے یہاں اس کا حق ثابت ہو جائے گا۔ اور حق ثابت ہونے کے بعد قاضی کے لیے فیصلہ کرنا واجب ہوگا خواہ مدعیٰ علیہ حاضر ہو یا غائب ہو ورنہ تو قاضی ہی پر مطل کا الزام عائد ہوگا اس لیے قاضی اس الزام اور تہمت سے بچنے کے لیے ثبوتِ بینہ اور ظہور حق کے معاً بعد من لہ الحق کے لیے فیصلہ کردے گا اور مدعی علیہ کی حاضری اور موجودگی کا انتظار نہ کرے۔

ولنا الخ ہمارے یہاں قضاء علی الغائب جائز نہیں ہے اور اس کے عدم جواز کی دو دلیلیں ہیں (۱) پہلی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ شہادت اور بینہ پر جو عمل ہوتا ہے وہ جھگڑا ختم کرنے کے لیے ہوتا ہے اور جھگڑا اس وقت ہوتا ہے جب مدعی علیہ کے سامنے قاضی کوئی فیصلہ کرے اور وہ اس فیصلے کو ماننے سے انکار کردے اور قضاء علی الغائب کی صورت میں چوں کہ مدعی علیہ حاضر نہیں رہتا، اس لیے اس کی طرف سے انکار بھی نہیں پایا جاتا اور جب انکار معدوم ہوا تو ظاہر ہے کہ جھگڑا بھی معدوم ہوگا اور جب منازعہ اور جھگڑا معدوم ہوگا تو پھر اسے ختم کرنے کی کیا ضرورت ہوگی؟ اور چوں کہ یہ ساری چیزیں مدعی علیہ اور خصم کی عدم موجودگی میں مدعی کا بینہ قبول کرنے کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں، اس لیے ہم نے مدعی علیہ کی عدم موجودگی میں شہادت اور بینہ قبول کرنے اور اس پر فیصلہ کرنے کو ناجائز قرار دے دیا ہے، تاکہ نہ رہے بانس نہ بجے بانسری۔

(۲) قضاء علی الغائب کے عدم جواز کی دوسری دلیل یہ ہے کہ مدعی علیہ کے غائب ہونے کی صورت میں جس طرح اس کے انکار کا احتمال ہے اسی طرح اس کے اقرار کا بھی احتمال ہے۔ اور اقرار وانکار کی وجہ سے قاضی کا فیصلہ بدلتا رہتا ہے اس لیے جب تک حتمی طور پر اس کے انکار یا اقرار کا علم نہیں ہوگا اس وقت تک قاضی کے قضاء کی جہت متعین نہیں ہوگی اور اس کی جہتِ قضاء مشتبہ رہے گی جب کہ قضائے قاضی کا دو دو چار کی طرح واضح ہونا ضروری ہے۔ اس لیے اس حوالے سے بھی قضاء علی الغائب جائز نہیں ہے۔

صاحب کفایہ اور علامہ عینیؒ نے مدعی علیہ کے انکار اور اقرار سے قضائے قاضی کے مختلف ہونے کی مثال بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر بینہ اور شہادت سے قاضی فیصلہ کرے گا تو وہ فیصلہ مدعی علیہ کے علاوہ دیگر لوگوں کے حق میں بھی نافذ ہوگا اور اقرار کی وجہ سے جو فیصلہ ہوتا ہے وہ صرف مدعی علیہ پر واقع ہوتا ہے، اسی طرح بینہ سے ہونے والے فیصلہ پر بعد میں مدعی علیہ اپنی برأت پر گواہ قائم کرسکتا ہے، لیکن اقرار کے ذریعے ہونے والے فیصلے پر بعد میں مدعی علیہ اپنی برأت پر گواہ نہیں قائم کرسکتا۔ (بحوالہ بنایہ ج ۸/ کفایہ)

وَلَوْ أَنْكَرَ ثُمَّ غَابَ فَذٰلِكَ الْجَوَابُ، لِأَنَّ الشَّرْطَ قِيَامُ الْإِنْكَارِ وَقْتَ الْقَضَاءِ وَفِيْهِ خِلَافُ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ، وَمَنْ يَقُوْمُ مَقَامَهُ قَدْ يَكُوْنُ نَائِبًا بِإِنَابَتِهِ كَالْوَكِيْلِ أَوْ بِإِنَابَةِ الشَّرْعِ كَالْوَصِيِّ مِنْ جِهَةِ الْقَاضِيْ، وَقَدْ يَكُوْنُ حُكْمًا بِأَنْ كَانَ مَا يَدَّعِيْ عَلَى الْغَائِبِ سَبَبًا لِمَا يَدَّعِيْهِ عَلَى الْحَاضِرِ، وَهٰذَا فِيْ غَيْرِ صُوْرَةٍ فِي الْكُتُبِ، أَمَّا إِذَا كَانَ شَرْطُهُ لِحَقِّهِ فَلَايُعْتَبَرُ بِهِ فِيْ جَعْلِهِ خَصْمًا عَنِ الْغَائِبِ وَقَدْ عُرِفَ تَمَامُهُ فِي الْجَامِعِ.

ترجمہ: اور اگر مدعی علیہ انکار کرکے غائب ہوگیا تو بھی یہی حکم ہے، کیونکہ بوقت قضاء انکار کا موجود ہونا شرط ہے اور اس میں امام

ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے اور جو شخص مدعی علیہ کے قائم مقام ہوتا ہے وہ کبھی مدعی علیہ کے نائب بنانے سے نائب بنتا ہے جیسے وکیل یا شریعت کے نائب بنانے سے بنتا ہے جیسے قاضی کی طرف سے مقرر کردہ وصی اور کبھی حکماً نائب ہوتا ہے بایں طور کہ مدعی غائب پر جس چیز کا دعوی کرتا ہے وہ اس چیز کا سبب ہوتا ہے جس کا وہ حاضر پر دعوی کرتا ہے اور یہ کتابوں میں بہت سی صورتوں میں مذکور ہے، لیکن اگر وہ مدعی کے ثبوتِ حق کی شرط ہو تو غائب کی طرف سے حاضر کو خصم بنانے میں اس شرط کا اعتبار نہیں ہوگا اور جامع صغیر میں اس کی مکمل وضاحت موجود ہے۔

اللغاتُ:

﴿إنابة﴾ نائب بنانا۔ ﴿غائب﴾ موجود کی ضد۔

دعوے کا انکار کرنے کے بعد غائب ہونے والے مدعیٰ علیہ کا فیصلہ:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر خصم یعنی مدعی علیہ نے مدعی کے دعوے کا انکار کر دیا اور پھر قاضی کے اس مقدمہ پر فیصلہ کرنے سے پہلے ہی مدعی علیہ غائب ہوگیا تو اس صورت میں بھی قاضی کے لیے اس مقدمہ کا فیصلہ کرنا صحیح نہیں ہے اور اگر وہ فیصلہ کرتا ہے تو اس کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا، اس لیے کہ جواز قضاء کے لیے مدعی علیہ کے انکار کا قضاء کے وقت تک موجود رہنا شرط ہے، لیکن مدعی علیہ کے غائب ہونے کی وجہ سے بوقت قضاء اس کا انکار معدوم ہوگیا اس لیے جب انکار معدوم ہوگیا تو فقہی ضابطہ **"إذا فاتُ الشرط فات المشروط"** کے تحت مذکور مقدمہ پر فیصلہ کرنا بھی صحیح نہیں رہ گیا۔

وفیه خلاف أبی یوسف الخ فرماتے ہیں کہ اس مسئلے میں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ جمہور سے الگ ہیں اور ان کے نزدیک مدعی علیہ کے انکار کے بعد غائب ہونے کی صورت میں قضائے قاضی درست ہے، امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ جب مدعی علیہ انکار کر کے غائب ہوگیا اور بوقت قضاء بھی غائب ہی رہا تو استصحاب حال یعنی سابقہ انکار کو دلیل بنا کر یہ کہا جائے گا کہ وہ اپنے انکار پر قائم ہے اور بوقت قضاء اس کا انکار موجود ہے اس لیے مذکورہ مقدمہ پر قاضی کے لیے فیصلہ کرنا درست اور جائز ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ استصحاب حال کو دلیل بنا کر کسی چیز کو رفع کرنا تو ممکن ہے، مگر اس کے ذریعے کسی چیز کا اثبات درست نہیں ہے اور چوں کہ صورت مسئلہ کا تعلق اثبات سے ہے اس لیے یہاں استصحاب حال سے کام نہیں چلے گا اور قاضی کے لیے فیصلہ کرنا صحیح نہیں ہوگا۔

ومن یقوم مقامه الخ اس سے پہلے جو یہ بتایا گیا ہے کہ اگر مدعی علیہ موجود نہ ہو اور اس کا نائب موجود ہو تو اس نائب کی موجودگی میں قاضی کے لیے فیصلہ کرنا درست ہے تو اس کی وضاحت یہ ہے کہ نائب کبھی خود مدعی علیہ کے مقرر کرنے سے ہوتا ہے جیسے مدعی علیہ کسی کو اپنا وکیل بنا دے اور کبھی شریعت کے مقرر کرنے سے کوئی نائب ہوتا ہے جیسے قاضی کو کسی کو کسی کی طرف سے وصی مقرر کردے تو یہ نائب من جہۃ الشرع ہوگا اور کبھی کبھی حکماً کوئی کسی کا نائب اور قائم مقام ہوتا ہے مثلاً مدعی غائب پر جس چیز کا دعویٰ کر رہا ہو وہ اس چیز کا سبب ہو جس کا حاضر پر دعویٰ کرتا ہو اور حکماً قائم مقام ہونا کتابوں کی بہت سی صورتوں میں مذکور ہے۔

منجملہ ان صورتوں کہ یہ ہے کہ اگر سلمان نے نعمان پر یہ دعویٰ کیا کہ نعمان جس مکان میں رہ رہا ہے وہ میرا ہے اور میں نے اسے سلیم سے خریدا ہے اور وہ اس وقت غائب ہے، لیکن نعمان جبراً اس پر قابض ہے اور نعمان نے اس کا انکار کر دیا مگر پھر مدعی یعنی سلمان

نے اس پر بینہ پیش کر دیا تو اس کا یہ بینہ مقبول ہوگا اور قاضی کا فیصلہ مدعیٰ علیہ یعنی نعمان پر بھی نافذ ہوگا اور جو اس کا بائع ہے یعنی سلیم اس پر بھی نافذ ہوگا، کیونکہ مدعی یعنی سلمان کے دعوے کا سبب سلیم سے خریدنا ہے، لہٰذا جو اس مکان پر قابض ہے یعنی نعمان وہ بائع غائب کا حکماً نائب شمار ہوگا اور مدعی کا بینہ قبول کر کے قاضی قابض کی موجودگی میں مدعی کے لیے اس مکان کا فیصلہ کر دے گا۔ (حاشیہ ہدایہ ص ۱۴۳/ پر اس کی اور بھی مثالیں ہیں)

أما إذا كان الخ فرماتے ہیں کہ غائب پر مدعی نے جو دعویٰ کیا ہے اگر وہ سبب نہ ہو بلکہ حاضر پر ثبوت حق کی شرط ہو تو غائب کی طرف سے حاضر کو حکماً خصم اور نائب بنانے میں اس شرط کا اعتبار نہیں ہوگا اور حاضر غائب کا نائب شمار نہیں ہوگا اس کی مثال یہ ہے کہ زید نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر بکر اپنی بیوی کو طلاق دیدے تو تجھے بھی طلاق ہے، پھر زید کی بیوی نے یہ دعویٰ کیا کہ بکر نے اپنی اہلیہ کو طلاق دے دیا ہے اور اس پر بینہ بھی پیش کر دیا تو اس کا یہ بینہ مقبول نہیں ہوگا اور قاضی زید کی بیوی پر وقوع طلاق کا فیصلہ نہیں کرے گا، کیونکہ یہاں جو دعویٰ ہے یعنی بکر کا اپنی بیوی کو طلاق دینا وہ حاضر اور زید کی بیوی پر وقوع طلاق کا سبب نہیں ہے، بلکہ اس کے لیے شرط ہے اور ابھی آپ نے پڑھا ہے کہ اگر غائب پر سبب دعویٰ حاضر پر شرط ہو تو اس کا اعتبار نہیں ہوتا، اس لیے یہاں بھی اس شرط کا اعتبار نہیں ہوگا اور زید کی بیوی پر طلاق واقع نہیں ہوگی۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اس کی پوری تفصیل اور سیر حاصل وضاحت جامع صغیر میں موجود ہے آپ ضرور اس کا مطالعہ کرلیں۔

قَالَ وَ يُقْرِضُ الْقَاضِيْ أَمْوَالَ الْيَتَامٰى وَ يَكْتُبُ ذِكْرَ الْحَقِّ، لِأَنَّ فِي الْإِقْرَاضِ مَصْلِحَتَهُمْ لِبَقَاءِ الْأَمْوَالِ مَحْفُوْظَةً مَضْمُوْنَةً وَالْقَاضِيْ يَقْدِرُ عَلَى الْإِسْتِخْرَاجِ وَالْكِتَابَةُ لِتَحَفُّظِهٖ، وَإِنْ أَقْرَضَ الْوَصِيُّ ضَمِنَ، لِأَنَّهٗ لَايَقْدِرُ عَلَى الْإِسْتِخْرَاجِ، وَالْأَبُ بِمَنْزِلَةِ الْوَصِيِّ فِيْ أَصَحِّ الرِّوَايَتَيْنِ لِعَجْزِهٖ عَنِ الْإِسْتِخْرَاجِ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ قاضی یتیموں کے اموال کو قرض دیدے اور اس حق کی تحریر لکھ دے، اس لیے کہ قرض دینے میں ان کے اموال کی مصلحت ہے بایں طور کہ وہ محفوظ رہیں گے اور قرض داروں کے ذمے مضمون رہیں گے، اور قاضی انھیں وصول کرنے پر قادر ہوتا ہے۔ اور تحریر لکھنا یادداشت کے لیے ہے۔ اور اگر وصی نے قرض دیا تو وہ ضامن ہوگا کیونکہ وصی وصول کرنے پر قادر نہیں ہوتا۔ اور دو میں سے اصح روایت کے مطابق باپ وصی کے درجے میں ہے، اس لیے کہ باپ بھی وصول کرنے سے عاجز ہے۔

اللغاتُ:

﴿یقرض﴾ قرض دے دے۔

یتیموں کے اموال کو قرض پر دینا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ مصلحتاً قاضی یتیموں کا اموال قرضہ پر دے سکتا ہے، کیونکہ ہجوم کار کا شکار ہونے کی وجہ سے قاضی کے لیے بذات خود ان اموال کی حفاظت کر پانا ایک مسئلہ ہے اور قرض دینے میں بہ آسانی ان کی حفاظت ہوسکتی ہے بایں طور کہ قاضی جن لوگوں کو وہ مال بطور قرض دے ان کا نام پتہ درج کرلے اور قرض کی رقم نوٹ کرلے اور جب ضرورت ہو ڈھونڈا دکھا کر قرض داروں سے

وصول کرلے اور اگر وہ ٹال مٹول کرنا چاہیں تو بھی اس کے زور پاور کے سامنے ہتھیار ڈالدیں اور قاضی کے اشارہ کرتے ہی اسے اداء کردیں یا اگر وہ اموال ضائع ہو گئے ہوں تو ان کا ضمان اداء کردیں، اس لیے قاضی کے لیے اموال یتامی کو قرض پر دینے کی اجازت ہے البتہ یادداشت کے طور پر قاضی اس قرض کی تحریر اور تفصیل ضرور قلم بند کرلے۔ اور قاضی کے علاوہ دیگر لوگوں کو اس کا حق نہیں ہے، چنانچہ اگر یتیم کے وصی نے اس کا مال قرضہ دیا اور پھر قرض دار نے قرضہ دینے سے انکار کردیا تو خود وصی کو اس کا تاوان اور ضمان دینا ہوگا، کیونکہ وصی کے پاس قاضی جیسی طاقت نہیں ہوتی اور نہ ہی وصی جبراً مقروض سے وصول کرنے پر قادر ہوتا ہے اور نہ ہی آج کے وصی اتنے دیانت دار ہوتے ہیں کہ وہ از خود ضمان اداء کردیں اس لیے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ وصی کے لیے مالِ یتیم کو قرض پر نہ دینا ہی بہتر ہے اور یتیم کا باپ بھی وصی کے درجے میں ہے یعنی اگر یتیم کو کہیں سے کوئی مال ملا ہو تو باپ کے لیے بھی اسے قرض پر دینا بہتر اور مناسب نہیں ہے، کیونکہ اگر قرض دار نے اس کا انکار کردیا تو باپ کے لیے بھی اسے وصول کرنا متعذر ہو جائے گا اور خود اسے ضمان دینا پڑے گا، لہٰذا باپ کے لیے بھی اس کی اجازت نہیں ہے۔ یہی اصح روایت ہے، ورنہ تو ایک غیر اصح روایت میں باپ کو قاضی کے درجے میں مان کر اس کے لیے یتیم کے مال کو قرض پر دینے کی اجازت دی گئی ہے۔

صاحب عنایہ وبنایہ نے لکھا ہے کہ تحکیم بھی انواعِ قضاء میں سے ایک نوع ہے، لیکن اسے قضاء سے مؤخر کر کے بیان کیا گیا ہے اور اس تاخیر کی وجہ یہ ہے کہ محکّم اور فیصل قاضی سے کم رتبہ ہوتا ہے اور پھر محکم اور فیصل کی ولایت بھی قاضی کی ولایت سے کم ہوتی ہے چنانچہ قاضی کو ولایت عامہ حاصل ہوتی ہے اور محکم کو ولایت عامہ حاصل نہیں ہوتی نیز قاضی کا حکم حدود اور قصاص سب میں نافذ ہوتا ہے جب کہ محکم کا حکم حدود اور قصاص میں نافذ نہیں ہوتا، اس لیے ان حوالوں سے قاضی کا مقام ومرتبہ محکم کے مقام ومرتبہ سے بلند وبالا ہے اسی لیے قاضی کے احکام ومسائل کو پہلے بیان کیا گیا اور محکم کے احکام ومسائل کو اس کے بعد بیان کیا جار ہا ہے۔

واضح رہے کہ تحکیم باب تفعیل کا مصدر ہے جس کے معنی ہیں حکم مقرر کرنا، ثالث مقرر کرنا، فیصل مقرر کرنا۔ اور اصطلاح شرع میں دو لوگوں کا اپنے معاملے کو حل کرنے کے لیے کسی تیسرے شخص کے فیصلے پر راضی ہو کر اسے فیصل بنانے کا نام تحکیم ہے۔

وَإِذَا حَكَّمَ رَجُلَانِ رَجُلًا فَحَكَمَ بَيْنَهُمَا وَ رَضِيَا بِحُكْمِهِ جَازَ، لِأَنَّ لَهُمَا وِلَايَةٌ عَلَى أَنْفُسِهِمَا فَصَحَّ تَحْكِيمُهُمَا وَيَنْفُذُ حُكْمُهُ عَلَيْهِمَا، وَهٰذَا إِذَا كَانَ الْمُحَكَّمُ بِصِفَةِ الْحَاكِمِ لِأَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ الْقَاضِيْ فِيْمَا بَيْنَهُمَا فَيُشْتَرَطُ أَهْلِيَّةُ الْقَضَاءِ، وَلَا يَجُوْزُ تَحْكِيْمُ الْكَافِرِ وَالْعَبْدِ وَالذِّمِّيِّ وَالْمَحْدُوْدِ فِي الْقَذْفِ وَالْفَاسِقِ وَالصَّبِيِّ لِانْعِدَامِ أَهْلِيَّةِ الْقَضَاءِ اِعْتِبَارًا بِأَهْلِيَّةِ الشَّهَادَةِ، وَالْفَاسِقُ إِذَا حُكِّمَ يَجِبُ أَنْ يَجُوْزَ عِنْدَنَا كَمَا مَرَّ فِي الْمُوَلّٰى.

ترجمہ: اور جب دو لوگوں نے کسی شخص کو حکم بنایا اور اس نے ان کے مابین فیصلہ کیا اور وہ دونوں اس کے فیصلے پر راضی ہو گئے تو یہ جائز ہے، کیونکہ ان دونوں کو اپنی ذات پر ولایت حاصل ہے، لہٰذا ان کا حکم بنانا صحیح ہے اور حَکَم کا حکم ان دونوں پر نافذ ہو جائے گا۔ اور یہ حکم اس صورت میں ہے جب محکم حاکم کی صفت پر ہو کیونکہ وہ ان دونوں کے مابین قاضی کے درجے میں ہے، اس لیے اہلیتِ قضاء شرط ہوگی اور کافر، غلام، ذمی، محدود فی القذف، فاسق اور بچے کو حکم بنانا جائز نہیں ہے، کیونکہ اہلیتِ شہادت پر قیاس کرتے ہوئے (ان سب میں) اہلیتِ قضاء معدوم ہے اور اگر فاسق کو حکم بنا دیا گیا تو ہمارے نزدیک جائز ہونا چاہئے جیسا کہ قاضی والے مسئلے میں گذر چکا ہے۔

اللغات:

﴿حکّم﴾ فیصل بنایا، حکم ٹھہرایا۔ ﴿رضیا﴾ راضی ہوگئے۔ ﴿ولایة﴾ اختیار۔ ﴿قذف﴾ زنا کا جھوٹا الزام لگانا۔
﴿انعدام﴾ ختم ہوجانا۔

تحکیم: حکم اور شرائط:

صورت مسئلہ تو بالکل واضح اور آسان ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر مثلاً سلمان اور نعمان میں کسی بات پر نزاع ہوا اور ان دونوں نے باہمی اتفاق سے کسی تیسرے شخص مثلاً سلیم کو اپنا حکم بنایا اور یہ عہد کیا کہ سلیم جو بھی فیصلہ کرے گا ہم اس کو قبول کرنے اور اسے تسلیم کرنے کے پابند ہوں گے، خواہ وہ فیصلہ ہمارے موافق ہوگا یا مخالف چنانچہ حکم نے ان کے مابین فیصلہ کردیا تو اس کا فیصلہ نافذ بھی ہوگا اور جائز بھی ہوگا، کیونکہ حکم بنانے والوں کو اپنی ذات پر ولایت حاصل ہے لہٰذا ان کا کسی تیسرے آدمی کو حکم بنانا درست ہے اور جب حکم بنانا درست ہے تو ظاہر ہے کہ حکم کا فیصلہ بھی درست اور نافذ ہوگا۔

وھذا الخ فرماتے ہیں کہ کسی کو حکم بنانا اور حکم کے فیصلے کا نافذ ہونا اسی صورت میں درست اور جائز ہے جب اس شخص میں حکم بننے کی اہلیت اور لیاقت موجود ہو، کیونکہ حکم بنانے والوں کے مابین حکم قاضی کے درجے میں ہوتا ہے لہٰذا جس طرح قاضی کے لیے اہلیت قضاء اور اہلیتِ شہادت سے متصف ہونا ضروری ہے اسی طرح حکم کے لیے بھی ان اوصاف سے متصف ہونا شرط اور ضروری ہے، ورنہ تو اسے حکم بنانا صحیح نہیں ہے۔

ولایجوز الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ قضاء کی اہلیت شہادت کی اہلیت سے ماخوذ اور مشتق ہے بلکہ اسی پر موقوف ہے لہٰذا جس شخص میں اہلیت شہادت نہیں ہوگی اس میں اہلیت قضاء بھی نہیں ہوگی اور غیر اہل کو حکم اور قاضی بنانا چوں کہ صحیح نہیں ہے اسی لیے کافر کو، غلام کو، ذمی کو، محدود فی القذف کو اور فاسق اور بچے کو حکم بنانا جائز نہیں ہے، کیونکہ ان میں سے ہر ایک میں اہلیتِ شہادت معدوم ہے اور جب اہلیتِ شہادت ان میں نہیں ہے تو لازمی طور پر ان میں اہلیت قضاء بھی نہیں ہوگی اور حکم قاضی کے درجے میں ہوتا ہے، اس لیے ان میں حکم بننے کی بھی اہلیت نہیں ہوگی اور انھیں حکم بنانا درست اور جائز نہیں ہوگا۔

والفاسق الخ فرماتے ہیں کہ فاسق کو حکم بنانا جائز تو نہیں ہے لیکن اگر کسی موقع پر اسے حکم بنا دیا گیا تو ہمارے یہاں جائز ہونا چاہئے، جیسے کتاب أدب القاضي میں یہ بات آچکی ہے کہ فاسق کو قاضی بنانا مناسب نہیں ہے تاہم اگر کسی فاسق کو قاضی بنا دیا گیا تو جائز ہے ایسے ہی فاسق کو بھی حکم نہ بنانا ہی بہتر ہے لیکن اگر بنا دیا گیا تو جائز ہونا چاہئے۔

وَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمُحَكِّمِيْنَ أَنْ يَرْجِعَ مَالَمْ يُحْكِمْ عَلَيْهِمَا لِأَنَّهُ مُقَلَّدٌ مِنْ جِهَتِهِمَا فَلَا يَحْكُمُ إِلَّا بِرِضَاهُمَا جَمِيْعًا، وَإِذَا حَكَمَ لَزِمَهُمَا لِصُدُوْرِ حُكْمِهِ عَنْ وِلَايَةٍ عَلَيْهِمَا وَإِذَا رُفِعَ حُكْمُهُ إِلَى الْقَاضِيْ فَوَافَقَ مَذْهَبَهُ أَمْضَاهُ، لِأَنَّهُ لَا فَائِدَةَ فِيْ نَقْضِهِ ثُمَّ فِيْ إِبْرَامِهِ عَلَى ذٰلِكَ الْوَجْهِ، وَإِنْ خَالَفَهُ أَبْطَلَهُ، لِأَنَّ حُكْمَهُ لَا يَلْزَمُهُ لِعَدَمِ التَّحْكِيْمِ مِنْهُ.

ترجمہ: اور دونوں حکم بنانے والوں میں سے ہر ایک کو تحکیم سے رجوع کا اختیار ہے بشرطیکہ حَکم نے ان پر کوئی فیصلہ نہ کیا ہو، کیونکہ حَکم انھی دونوں کی طرف سے حَکم بنایا گیا ہے، لہٰذا ان دونوں کی رضامندی کے بغیر وہ کوئی فیصلہ نہیں کرسکتا۔ اور جب حَکم نے فیصلہ دے دیا تو وہ فیصلہ ان دونوں پر لازم ہوگا، کیونکہ اس کا فیصلہ ان دونوں پر ولایت کی وجہ سے صادر ہوا ہے۔ اور جب حَکم کے فیصلے کا قاضی کے پاس مرافعہ کیا جائے تو اگر وہ فیصلہ قاضی کے مذہب کے موافق ہو تو قاضی اسے نافذ کردے، کیونکہ اسے توڑ کر پھر اسی نہج پر اس کو مضبوط کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اور اگر حَکم کا فیصلہ قاضی کے مذہب کے مخالف ہو تو قاضی اسے باطل کردے، کیونکہ حَکم کا فیصلہ قاضی پر لازم نہیں ہے، اس لیے کہ قاضی کی طرف سے تحکیم نہیں پائی گئی ہے۔

اللغات:

﴿محکّم﴾ حکم بنانے والا۔ ﴿رُفع﴾ اٹھایا گیا، پیش کیا گیا۔ ﴿نقض﴾ توڑنا۔ ﴿إبرام﴾ اصرار۔

تحکیم سے رجوع کرنا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ دو لوگوں نے مل کر کسی کو اپنے درمیان حَکم اور فیصل بنایا اب اگر حَکم کے حُکم دینے اور فیصلہ کرنے سے پہلے ان دونوں میں سے اگر کوئی تحکیم سے رجوع کرنا چاہے تو اسے یہ اختیار ہے اور وہ شخص حَکم کی تحکیم سے رجوع کرسکتا ہے، کیونکہ دو لوگوں نے مل کر اسے حَکم بنایا ہے لہٰذا اس کے حکم برقرار رہنے کے لیے ان دونوں کی رضامندی ضروری ہوگی اور اگر ان میں سے کوئی ایک اس کی تحکیم پر راضی نہ ہو تو اس کا حکم ہونا باطل ہوجائے گا۔ البتہ یہ بات ذہن میں رہے کہ رجوع عن التحکیم کا حق اسی وقت تک ہے جب تک کہ حَکم نے کوئی فیصلہ نہ کیا ہو، لیکن اگر اس نے فیصلہ کردیا تو وہ فیصلہ ان دونوں پر نافذ ہوگا اور اس میں پس وپیش کی اجازت نہیں ہوگی، کیونکہ حَکم ہونے کی حالت میں اسے دونوں لوگوں پر ولایت حاصل ہے۔ اور صاحب ولایت کا حُکم نافذ اور لازم ہوتا ہے اس لیے بحالتِ حَکم حَکم کا صادر کیا ہوا حکم بھی لازم ہوگا۔

وإذا رفع الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ حَکم نے دونوں محکموں کے مابین فیصلہ کردیا اور پھر یہ فیصلہ قاضی کی عدالت میں پیش ہوا، تو اگر وہ قاضی کے مذہب کے مطابق ہو تو قاضی اسے نافذ کردے اور اس میں خرد وبرد نہ کرے اور نہ تو اسے رد کرکے اسی طرح دوسرا فیصلہ دے، کیونکہ جب ایک چیز کا فیصلہ کردیا گیا اور وہ فیصلہ قاضی کے مذہب کے مطابق بھی ہے تو ظاہر ہے کہ اسے مسترد کرکے پھر سے اسی جیسا فیصلہ صادر کرنے میں نہ تو کوئی فائدہ ہے اور نہ ہی کوئی عقل مندی ہے، اس لیے مذہب کے مطابق ہونے کی صورت میں قاضی کو حَکم ہی کا فیصلہ من وعن نافذ کردینا چاہیے کہ اسے ردی کی ٹوکری میں ڈال دے، کیونکہ حَکم کا فیصلہ حکم بنانے والوں پر تو لازم ہوگا لیکن قاضی پر لازم نہیں ہوگا، کیونکہ قاضی نے اسے حَکم نہیں بنایا ہے۔

وَلَا يَجُوْزُ التَّحْكِيْمُ فِي الْحُدُوْدِ وَالْقِصَاصِ، لِأَنَّهُ لَا وِلَايَةَ لَهُمَا عَلٰى دَمِهِمَا وَلِهٰذَا لَايَمْلِكَانِ الْإِبَاحَةَ فَلَا يُسْتَبَاحُ بِرِضَاهُمَا، قَالُوْا وَ تَخْصِيْصُ الْحُدُوْدِ وَالْقِصَاصِ يَدُلُّ عَلٰى جَوَازِ التَّحْكِيْمِ فِيْ سَائِرِ الْمُجْتَهَدَاتِ كَالطَّلَاقِ وَالنِّكَاحِ وَغَيْرِهِمَا وَهُوَ صَحِيْحٌ إِلَّا أَنَّهُ لَا يُفْتٰى بِهِ، وَيُقَالُ يَحْتَاجُ إِلٰى حُكْمِ الْمُوَلِّيْ دَفْعًا لِتَجَاسُرِ

الْعَوَامِ فِيهِ، وَإِنْ حَكَّمَاهُ فِي دَمِ خَطَأٍ فَقَضٰى بِالدِّيَةِ عَلَى الْعَاقِلَةِ لَمْ يَنْفُذْ حُكْمُهُ، لِأَنَّهُ لَا وِلَايَةَ لَهُ عَلَيْهِمْ، إِذْ لَا تَحْكِيمَ مِنْ جِهَتِهِمْ، وَلَوْ حَكَمَ عَلَى الْقَاتِلِ بِالدِّيَةِ فِي مَالِهِ رَدَّهُ الْقَاضِي وَيَقْضِي بِالدِّيَةِ عَلَى الْعَاقِلَةِ، لِأَنَّهُ مُخَالِفٌ لِرَأْيِهِ وَمُخَالِفٌ لِلنَّصِّ أَيْضًا، إِلَّا إِذَا ثَبَتَ الْقَتْلُ بِإِقْرَارِهِ، لِأَنَّ الْعَاقِلَةَ لَا تَعْقِلُهُ.

ترجمه: اور حدود وقصاص میں حکم بنانا جائز نہیں ہے کیونکہ حکم بنانے والوں کو اپنے خون پر ولایت نہیں ہے اسی لیے وہ دونوں خون مباح کرنے کے مالک نہیں ہیں، لہٰذا ان کی رضا مندی سے بھی خون مباح نہیں ہوگا۔ حضرات مشائخ فرماتے ہیں کہ حدود وقصاص کی تخصیص کرنا دیگر تمام مجتہدات مثلاً طلاق اور نکاح وغیرہ میں تحکیم کے جواز پر دلالت کرتا ہے اور یہی صحیح ہے، لیکن اس پر فتویٰ نہیں دیا جائے گا، بلکہ عوام کی دلیری دور کرنے کے لیے یہ کہہ دیا جائے گا کہ اس میں قاضی کے حکم کی ضرورت درکار ہے۔

اور اگر قتل خطأ میں دولوگوں نے کسی کو حکم بنایا اور حاکم نے عاقلہ پر دیت کا فیصلہ کردیا تو اس کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا، کیونکہ عاقلہ پر اسے ولایت نہیں حاصل ہے، اس لیے کہ ان کی طرف سے حکم بنانا متحقق نہیں ہوا۔ اور اگر حکم نے قاتل کے ذاتی مال میں اس پر دیت کا حکم دے دیا تو قاضی اسے رد کردے گا اور عاقلہ پر دیت کا حکم دے گا، کیونکہ حکم کا فیصلہ قاضی کی رائے کے بھی مخالف ہے اور نص کے بھی مخالف ہے الا یہ کہ قاتل کے اقرار سے قتل ثابت ہوا ہو، اس لیے کے عاقلہ اس دیت کو برداشت نہیں کریں گے۔

اللغات:

﴿تحکیم﴾ ثالث بنانا۔ ﴿دم﴾ خون، جان۔ ﴿إباحة﴾ حلال کرنا، اجازت دینا۔ ﴿لایستباح﴾ مباح نہیں ہوسکتا۔ ﴿تحاسر﴾ دلیری، جرأت۔ ﴿مولّٰی﴾ سرکار کا مقرر کردہ۔

حدود وقصاص میں تحکیم کا عدم جواز:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ احناف میں سے امام خصاف رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں حدود اور قصاص میں حَکَم بنانا درست اور جائز نہیں ہے، لیکن شمس الائمہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ نے اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے امام قدوری رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں چوں کہ عدم جواز کا قول راجح ہے اس لیے انھوں نے اسی کو اختیار کرکے بیان کیا ہے۔ اور اس عدم جواز کی دلیل یہ ہے کہ حَکَم بنانے کے لیے محکم بہ (یعنی جس چیز کا حکم بنایا جائے) پر حَکَم بنانے والوں کی ولایت ضروری ہے اور قصاص یعنی خون بہانے پر کسی بھی انسان کو ولایت نہیں ہے چنانچہ نہ تو محکّمین کے لیے اپنا خون بہانے پر ولایت حاصل ہے اور نہ ہی اپنے خون بہانے پر رضا مندی دے کر دوسرے کو اس پر قابو دینے کی ولایت حاصل ہے اس لیے قصاص میں تو تحکیم جائز نہیں ہے۔ اور رہا مسئلہ حدود میں عدم جوازِ تحکیم کا تو صاحبِ عنایہ وغیرہ نے اس کی یہ دلیل بیان کی ہے کہ حَکَم کا حکم صرف محکمین کے حق میں حجت ہوتا ہے اور ان کے علاوہ کے حق میں حجت نہیں ہوتا اس لیے اگر وہ حدود میں کوئی فیصلہ کرتا ہے تو اس کے فیصلے میں شبہہ ہوگا اور شبہات سے حدود وقصاص دونوں ساقط ہوجاتے ہیں، اسی لیے فرمایا کہ حدود اور قصاص میں تحکیم جائز نہیں ہے۔

قالوا الخ فرماتے ہیں کہ امام قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے حدود اور قصاص کو جو عدم جوازِ تحکیم کے ساتھ خاص کیا ہے اس سے ان دونوں

کے علاوہ دیگر تمام مسائل مثلاً نکاح اور طلاق وغیرہ میں تحکیم کے جائز ہونے کا اشارہ مل رہا ہے اور یہی صحیح بھی ہے کہ حدود اور قصاص کے علاوہ دیگر مسائل میں تحکیم جائز نہیں ہے، لیکن یہ اندر کی بات ہے اور اسے ظاہر کر کے نہیں بیان کیا جائے گا اور نہ ہی اس پر فتویٰ دیا جائے گا ورنہ عوام دلیر ہو جائیں گے اور ہر شخص تحکیم کا سہارا لے کر حلال کو حرام اور حرام کو حلال کرنے کی فکر میں لگ جائے گا، اس لیے اس جواز کو بھی پوشیدہ اور مخفی رکھا جائے گا۔

وإن حكماه الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر دو آدمیوں نے قتل خطأ میں کسی کو حَکَم بنایا اور حَکَم نے عاقلہ یعنی مُعاون قوم پر دیت کا حکم دے دیا تو اس کا حکم نافذ نہیں ہوگا، کیونکہ عاقلہ نے مذکورہ حکم کو اپنی طرف سے حکم نہیں بنایا ہے۔ اس لیے کہ حَکَم کو ان پر کوئی ولایت نہیں ہے، لہٰذا ان کے حق میں اس کا کیا ہوا حکم بھی نافذ نہیں ہوگا۔ اور اگر حَکَم نے قاتل پر اس کے ذاتی مال میں دیت کا حکم دیا تو یہ بھی نافذ نہیں ہوگا اور قاضی اسے ردّی کی ٹوکری میں ڈال دے گا، کیونکہ یہ حکم قاضی کے مذہب کے بھی خلاف ہے اور نص حدیث کے بھی خلاف ہے، مذہبِ قاضی کے خلاف ہونے کی دلیل ان شاء اللہ کتاب المعاقل میں آئے گی، البتہ نصِ حدیث کے خلاف ہونے کی دلیل یہ ہے کہ حمل بن مالک نامی صحابی کی دو بیویاں تھیں اور ان میں سے ایک حاملہ تھی، ہوا یوں کہ غیر حاملہ نے حاملہ کو پتھر یا خیمہ کی کیل پھینک کر مار دیا اور حاملہ کے پیٹ کا بچہ ساقط ہوگیا جب یہ معاملہ نبی اکرم ﷺ کی خدمت میں پیش کیا گیا تو آپ نے مارنے والی عورت کے عاقلہ پر دیت واجب فرمایا اور اس کے عاقلہ کو حکم دیا قوموا فدوہ جاؤ اس کی دیت اداء کرو، اس سے معلوم ہوا کہ دیت عاقلہ پر واجب ہوتی ہے اور قاتل کے ذاتی مال میں نہیں واجب ہوتی ورنہ تو رسول اللہ ﷺ خود مارنے والی عورت پر دیت واجب فرماتے، اس لیے اس حدیث کی رو سے حَکَم کا قاتل پر اس کے ذتی مال میں دیت واجب کرنا خلاف نص ہے لہٰذا حکم کا یہ فیصلہ اس لیے مردود ہوگا۔

إلا الخ فرماتے ہیں کہ اگر قاتل کے اقرار سے کسی قتل کا ثبوت ہوا ہو تو اس صورت میں قاتل کے ذاتی مال میں دیت واجب کرنا جائز ہے، کیونکہ انسان کا اقرار صرف اس کے حق میں حجت ہوتا ہے اور اس کے علاوہ کے حق میں حجت نہیں ہوتا اس لیے اقرار سے ثابت ہونے والے قتل کی دیت بھی اس کے علاوہ یعنی عاقلہ پر واجب نہیں ہوگی بلکہ اس کا وجوب مقر یعنی قاتل پر ہوگا۔

وَيَجُوْزُ أَنْ يَسْمَعَ الْبَيِّنَةَ وَيَقْضِيْ بِالنُّكُوْلِ وَكَذَا بِالْإِقْرَارِ لِأَنَّهُ حُكْمٌ مُوَافِقٌ لِلشَّرْعِ، وَلَوْ أَخْبَرَ بِإِقْرَارِ أَحَدِ الْخَصْمَيْنِ أَوْ بِعَدَالَةِ الشُّهُوْدِ وَهُمَا عَلٰى تَحْكِيْمِهِمَا يُقْبَلُ قَوْلُهُ، لِأَنَّ الْوِلَايَةَ قَائِمَةٌ، وَلَوْ أَخْبَرَ بِالْحُكْمِ لَايُقْبَلُ قَوْلُهُ لِانْقِضَاءِ الْوِلَايَةِ كَقَوْلِ الْمُوَلّٰى بَعْدَ الْعَزْلِ.

ترجمہ: اور حکم کے لیے بینہ کی سماعت کرنا اور انکارِ قسم پر حکم دینا جائز ہے، نیز اقرار پر حکم دینا بھی جائز ہے، اس لیے کہ یہ شریعت کے مطابق فیصلہ ہے اور اگر حکم نے احد الخصمین کے اقرار کی یا گواہوں کے عادل ہونے کی خبر دی اور دونوں حکم بنانے والے اپنی تحکیم پر قائم ہوں تو حَکَم کا قول مقبول ہوگا، اس لیے کہ ولایت موجود ہے۔ اور اگر حَکَم نے حُکم کی خبر دی تو اس کا قول مقبول نہیں ہوگا، کیونکہ ولایت ختم ہو چکی ہے جیسے معزول ہونے کے بعد قاضی کا قول مقبول نہیں ہوتا۔

اللغات:

﴿بینة﴾ گواہی۔ ﴿نکول﴾ قسم سے انکار کرنا۔ ﴿خصم﴾ جھگڑے کا ایک فریق۔ ﴿انقضاء﴾ پورا ہو جانا۔

''حَکَم'' کا کارِ منصبی:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر مدعی حَکَم کے سامنے بینہ پیش کردے یا بینہ نہ ہونے کی صورت میں مدعی علیہ سے قسم کا مطالبہ کرے اور وہ انکار کردے یا مدعی علیہ مدعی کے حق کا اقرار کرلے تو ان صورتوں میں حَکَم کے لیے بینہ کی سماعت کرنا اور مدعی علیہ کے انکارِ قسم یا اس کے اقرار پر مدعی کے لیے فیصلہ کرنا درست اور جائز ہے، کیونکہ ان میں سے ہر ایک فیصلہ شریعت کے موافق اور مطابق ہے اور شریعت کے مطابق ہر فیصلہ درست اور جائز ہے۔

اور اگر حَکَم نے خصمین یعنی مدعی اور مدعی علیہ میں سے کسی کے اقرار کی خبر دی اور یہ کہا کہ تم نے میرے پاس اپنے خصم کے لیے حق کا اقرار کیا ہے، لہٰذا تم اسے وہ حق دیدو، یا حَکَم نے یہ کہا کہ میرے پاس بینہ پیش کیا گیا ہے اور وہ سارے گواہ عادل تھے، لہٰذا اس بینہ کے مطابق تم پر فلاں کا حق ثابت ہو چکا ہے اور وہ دونوں ابھی تک حَکَم کو حَکَم بنانے پر قائم تھے تو حَکَم ان میں سے جس پر بھی جو فیصلہ کرے گا وہ قابل قبول ہوگا، کیونکہ ان دونوں پر اس کی ولایت باقی ہے اور بقائے ولایت کے ساتھ جو فیصلہ ہوتا ہے اس میں انکار کی گنجائش نہیں رہتی، اس لیے اس کا یہ فیصلہ دونوں کے لیے قابلِ قبول اور منظور ہوگا۔

ولو أخبر الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر حَکَم نے یہ کہا کہ میں تم دونوں کے درمیان فلاں چیز کا فیصلہ کر چکا ہوں تو اس کا یہ قول مقبول نہیں ہوگا، کیونکہ فیصلہ کرنے تک وہ حَکَم تھا اور فیصلہ کرنے کے بعد وہ حَکَم نہیں رہ جائے گا اور اس کی ولایت بھی ختم ہو جائے گی اور ولایت ختم ہونے کے بعد اس شخص کا قول ان دونوں کے حق میں حجت نہیں رہے گا، جیسے اگر کوئی شخص قاضی تھا پھر معزول کردیا گیا تو معزول کیے جانے کے بعد اگر وہ یہ کہتا ہے کہ میں قاضی ہونے کے وقت فلاں چیز کا فیصلہ کر چکا ہوں تو اس کا بھی یہ قول مقبول نہیں ہوگا، کیونکہ معزول ہونے کے بعد اس کی ولایت ختم ہو چکی ہے، اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی حَکَم کے بعد حَکَم کی ولایت ختم ہو چکی ہے، لہٰذا اب اس کی خبر کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔

وَحُكْمُ الْحَاكِمِ لِأَبَوَيْهِ وَزَوْجَتِهِ وَوَلَدِهِ بَاطِلٌ، وَالْمُوَلّٰى وَالْمُحَكَّمُ فِيْهِ سَوَاءٌ، وَهٰذَا لِأَنَّهُ لَا تُقْبَلُ شَهَادَتُهُ لِهٰؤُلَاءِ لِمَكَانِ التُّهْمَةِ فَكَذٰلِكَ لَا يَصِحُّ الْقَضَاءُ لَهُمْ، بِخِلَافِ مَا إِذَا حَكَمَ عَلَيْهِمْ، لِأَنَّهُ تُقْبَلُ شَهَادَتُهُ عَلَيْهِمْ لِانْتِفَاءِ التُّهْمَةِ فَكَذَا الْقَضَاءُ، وَلَوْ حَكَّمَا رَجُلَيْنِ لَابُدَّ مِنِ اجْتِمَاعِهِمَا، لِأَنَّهُ أَمْرٌ يَحْتَاجُ فِيْهِ إِلَى الرَّأْيِ، وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ.

ترجمه: اپنے والدین، اپنی بیوی اور اپنی اولاد کے لیے حاکم کا حکم باطل ہے اور قاضی اور حَکَم دونوں اس میں برابر ہیں۔ اور یہ اس وجہ سے ہے کہ تہمت کی وجہ سے مذکورین کے لیے حَکَم کی گواہی قبول نہیں کی جاتی، لہٰذا ان کے حق میں فیصلہ کرنا بھی نہیں ہوگا۔ برخلاف اس صورت کے جب حَکَم ان کے خلاف فیصلہ کرے، کیونکہ تہمت نہ ہونے کی وجہ سے اِن کے خلاف حَکَم کی گواہی مقبول ہوتی

ہے لہٰذا اس کا فیصلہ بھی مقبول ہوگا۔

اور اگر دو لوگوں نے دو آدمیوں کو حکم بنایا تو ان دونوں کا جمع ہونا ضروری ہے، کیونکہ یہ ایسا امر ہے جس میں اجتہاد رائے کی ضرورت ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

اللغات:

﴿مولّٰی﴾ سرکار کا مقرر کردہ۔ ﴿محکّم﴾ طرفین کا بنایا ہوا۔ ﴿سواء﴾ برابر۔

اپنے والدین اور اہل وعیال کے بارے میں حاکم کے حکم کا غیر نافذ ہونا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ حَکم اور قاضی کا فیصلہ نہ تو اس کے والدین کے حق میں معتبر ہے نہ اس کی زوجہ کے حق میں معتبر ہے اور نہ ہی اس کی اولاد کے حق میں معتبر ہے، کیونکہ قضاء شہادت سے ماخوذ ہے اور مذکورین میں سے کسی کے بھی حق میں حَکم اور قاضی کی شہادت معتبر اور مقبول نہیں ہے، لہٰذا اس کا فیصلہ بھی معتبر اور مقبول نہیں ہوگا، کیونکہ اس میں طرف داری اور جانب داری کا اندیشہ ہے۔ البتہ اگر حَکم نے اپنے والدین یا اپنی بیوی یا اولاد میں سے کسی کے خلاف کوئی فیصلہ کیا تو خلاف فیصلہ کرنے کی صورت میں چوں کہ جانب داری کی تہمت ختم ہے، اس لیے وہ مقبول ہوگا اور پھر مذکورین کے خلاف قاضی کی شہادت بھی چوں کہ معتبر ہے اس لیے اس کا فیصلہ بھی معتبر ہوگا۔

مَسَائِلُ شَتّٰی مِنْ كِتَابِ الْقَضَاءِ

کتاب القضاء کے متفرق مسائل کا بیان

کتاب ادب القاضی میں سے جو مسائل چھوٹ گئے ہیں اس عنوان کے تحت انہی کو بیان کیا جائے گا۔

قَالَ وَإِذَا كَانَ عِلْوٌ لِرَجُلٍ وَسِفْلٌ لِآخَرَ فَلَيْسَ لِصَاحِبِ السِّفْلِ أَنْ يَتِدَفِيْهِ وَتَدًا وَلَا يَنْقَلِبُ فِيْهِ كُوَّةً عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحمۃ اللہ علیہ، مَعْنَاهُ بِغَيْرِ رِضَاءِ صَاحِبِ الْعِلْوِ، وَقَالَا يَصْنَعُ مَالَايَضُرُّ بِالْعِلْوِ، وَعَلٰى هٰذَا الْخِلَافِ إِذَا أَرَادَ صَاحِبُ الْعِلْوِ أَنْ يَبْنِيَ عَلٰى عِلْوِهٖ، قِيْلَ مَا حُكِيَ عَنْهُمَا تَفْسِيْرٌ لِقَوْلِ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحمۃ اللہ علیہ فَلَا خِلَافَ، وَقِيْلَ الْأَصْلُ عِنْدَهُمَا الْإِبَاحَةُ لِأَنَّهٗ تَصَرُّفٌ فِي مِلْكِهٖ، وَالْمِلْكُ يَقْتَضِي الْإِطْلَاقَ، وَالْحُرْمَةُ بِعَارِضِ الضَّرَرِ، فَإِذَا أُشْكِلَ لَمْ يَجُزِ الْمَنْعُ، وَالْأَصْلُ عِنْدَهُ الْحَظْرُ، لِأَنَّهٗ تَصَرُّفٌ فِي مَحَلٍّ تَعَلَّقَ بِهٖ حَقٌّ مُحْتَرَمٌ لِلْغَيْرِ كَحَقِّ الْمُرْتَهِنِ وَالْمُسْتَاجِرِ، وَالْإِطْلَاقُ بِعَارِضٍ، فَإِذَا أُشْكِلَ لَايَزُوْلُ الْمَنْعُ عَلٰى أَنَّهٗ لَايَعْرٰى عَنْ نَوْعِ ضَرَرٍ بِالْعِلْوِ مِنْ تَوْهِيْنِ بِنَاءٍ أَوْنَقْضِهٖ فَيُمْنَعُ عَنْهُ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر بالا خانہ ایک شخص کا ہو اور نیچے کا حصہ دوسرے شخص کا ہو تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں نیچے والے مالک کو اپنے حصے میں نہ تو میخ گاڑنے کا اختیار ہے اور نہ ہی روشن دان بنانے کا، اس کا مطلب ہے کہ بغیر صاحب علو کی رضامندی کے۔ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما فرماتے ہیں کہ نیچے والا ایسا کام کرسکتا ہے جو بالا خانہ کے لیے مضر نہ ہو۔ اور اسی اختلاف پر ہے جب بالا خانے والا اپنے بالا خانے پر عمارت بنوانے کا ارادہ کرے۔ ایک قول یہ ہے کہ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما سے جو قول منقول ہے وہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول کی تفسیر ہے اس لیے ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں اباحت اصل ہے اس لیے کہ وہ اپنی ملک میں تصرف ہے اور ملک علی الاطلاق اباحت کی متقاضی ہے اور حرمت ضرر کے عارض کی وجہ سے ہے لیکن جب معاملہ مشتبہ ہوگیا تو ممانعت جائز نہیں ہوگی۔ اور امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں ممانعت اصل ہے، کیونکہ وہ ایک ایسے محل میں تصرف ہے جس سے دوسرے کا حق محترم وابستہ ہے جیسے مرتہن اور مستاجر کا حق اور علی الاطلاق (مباح ہونا) کسی عارض کی وجہ سے ہے، لیکن جب وہ مشتبہ ہوگیا تو ممانعت زائل نہیں ہوگی۔

اس کے علاوہ ایسا کرنا بالا خانہ کے ضرر سے خالی نہیں ہوگا خواہ وہ عمارت کمزور کرنے کا ضرر ہو یا اسے توڑنے کا ضرر ہو اس لیے

ہر ایسا کام ممنوع ہوگا۔

اللغات:

﴿علو﴾ بالائی منزل۔ ﴿سفل﴾ زیریں منزل۔ ﴿یتِدَ﴾ گاڑے، ٹھونکے۔ ﴿وتد﴾ کیل، میخ۔ ﴿کُوّۃ﴾ روشن دان۔ ﴿حظر﴾ ممانعت۔ ﴿لایعریٰ﴾ خالی نہیں ہوتا۔ ﴿توھین﴾ کمزور کرنا۔ ﴿نقض﴾ توڑنا۔

بالا خانے کے مکینوں کے حقوق وفرائض:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی دومنزلہ عمارت ہو اور دو لوگوں کے درمیان مشترک ہو جس میں سے نیچے والا حصہ ایک کا ہو اور اوپر والا دوسرے کا ہو تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں حکم یہ ہے کہ ایک دوسرے کی اجازت کے بغیر نہ تو نیچے والا اپنے مکان میں روشن دان وغیرہ بنا سکتا ہے اور نہ ہی اوپر والا اپنے بالا خانے پر کوئی تعمیر کر سکتا ہے۔

جب کہ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں دونوں میں سے ہر ایک کے لیے ایسا کام کرنے کی اجازت ہے جس کام سے دوسرے کو تکلیف نہ ہو، اسی لیے بعض مشائخ کی رائے یہ ہے کہ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کا قول دراصل امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے قول کی تفسیر ہے اور اگر ایک دوسرے کی اجازت سے کسی منزلہ والا کچھ تعمیری کام کراتا ہے اور دوسرے کو اس سے ضرر نہیں ہوتا تو ظاہر ہے کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں بھی اس کی اجازت ہی ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ دونوں میں سے جو شخص بھی منزل میں کوئی کام کرائے گا وہ اپنے حصے اور اپنی ملکیت میں کرائے گا اور انسان کا اپنی ملکیت میں تصرف کرنا درست اور جائز ہے بشرطیکہ اس سے دوسرے کو تکلیف نہ ہو اور تکلیف کا معاملہ ضرر عارض کی بنیاد پر ہے، لہٰذا جب دوسرے کو تکلیف نہیں ہوگی تو ممانعت بھی نہیں ہوگی اور دونوں میں سے ہر ہر مالک کے لیے اپنی منزل اور اپنی ملک میں تصرف کا پورا پورا حق ہوگا۔

وقیل الخ فرماتے ہیں کہ بعض مشائخ کا خیال یہ ہے کہ اس مسئلے میں امام صاحب اور حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کا الگ الگ نظریہ ہے اور یہ ان حضرات کے اپنے اپنے اصول پر مبنی ہے چنانچہ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں اصل اور ضابطہ اباحت کا ہے، کیونکہ دونوں منزلہ کے مالکان جو بھی تصرف کریں گے وہ اپنی اپنی ملکیت میں کریں گے اور انسان کا اپنی ملکیت میں تصرف کرنا مطلقاً درست اور جائز ہے، ہاں اگر اس تصرف سے کسی کو ضرر لاحق ہو تو ضرر کے عارض کی وجہ سے وہ تصرف ممنوع ہوگا، لیکن تصرف سے پہلے ضرر کا ہونا مشتبہ اور مشکوک ہے اور ایک کے تصرف سے دوسرے کو ضرر کا بھی امکان ہے اور عدم ضرر کا بھی امکان ہے جب کہ تصرف کھلم کھلا درست اور جائز ہے، اس لیے امر مشکوک کی وجہ سے امر مباح کو ممنوع نہیں قرار دیا جائے گا اور ہر ہر مالک کو اپنی اپنی ملکیت میں تصرف کا مکمل حق ہوگا۔

والأصل عندہ الخ اس کے برخلاف حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں ایسی صورت حال میں اصل چیز ممانعت ہے، کیونکہ جب ایک ہی بنیاد پر تعمیر کردہ عمارت کے دو الگ الگ منزلوں پر دو لوگ قابض ہیں تو ان میں سے ہر ایک کے تصرف کے ساتھ دوسرے کا حق محترم وابستہ ہوگا اور کسی بھی چیز سے دوسرے کے حق کا وابستہ ہونا اس میں تصرف سے مانع ہوتا ہے جیسے شئی مرہون راہن کی ملک ہوتی ہے اور اس سے مرتہن کا حق وابستہ ہوتا ہے اسی طرح اجرت پر دی ہوئی چیز سے بھی اجرت پر لینے والے کا حق

متعلق ہوتا ہے اور یہ تعلق مالک کے لیے تصرف سے مانع ہوتا ہے، اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی چوں کہ ہر مکان مالک کے تصرف سے دوسرے کا حق محترم وابستہ ہوتا ہے، اس لیے یہ وابستگی مانعِ تصرف ہوگی اور تصرف کا جواز ایک عارض یعنی ایک دوسرے کی رضامندی سے ہوتا ہے، لیکن رضامندی ملنے سے پہلے رضاء اور عدم رضاء کا معاملہ مشتبہ ہوگیا ہے، اس لیے امام صاحبؒ کی جو اصل ہے یعنی ممانعت وہ اپنی اصل پر باقی رہے گی اور تصرف ممنوع ہی رہے گا۔

علی أنه الخ فرماتے ہیں کہ تصرف کے ممنوع ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ تصرف کرنے اور توڑنے پھوڑنے سے دونوں مکان کے ضرر کا بھی خدشہ ہے اور حدیث پاک لاضرر ولاضرار في الإسلام (کہ اسلام میں ضرر پہنچانے اور ضرر برداشت کرنے کی اجازت نہیں ہے) کے فرمان سے ضرر کا دروازہ ہی بند کردیا گیا ہے۔ اس لیے کوئی ایسا کرنے کی اجازت ہرگز نہیں دی جائے گی جو اپنے یا دوسرے کے لیے مضر اور نقصان دہ ہو۔

قَالَ وَإِذَا كَانَتْ زَائِغَةٌ مُسْتَطِيْلَةٌ تَنْشَعِبُ مِنْهَا زَائِغَةٌ مُسْتَطِيْلَةٌ وَهِيَ غَيْرُنَا فِذَةٍ فَلَيْسَ لِأَهْلِ الزَّائِغَةِ الْأُوْلٰى أَنْ يَفْتَحُوْا بَابًا فِي الزَّائِغَةِ الْقُصْوٰى، لِأَنَّ فَتْحَهُ لِلْمُرُوْرِ، وَلَاحَقَّ لَهُمْ فِي الْمُرُوْرِ، إِذْ هُوَ لِأَهْلِهَا خُصُوْصًا حَتّٰى لَايَكُوْنَ لِأَهْلِ الْأُوْلٰى فِيْمَا بِيْعَ فِيْهَا حَقُّ الشُّفْعَةِ، بِخِلَافِ النَّافِذَةِ، لِأَنَّ الْمُرُوْرَ فِيْهَا حَقُّ الْعَامَةِ، قِيْلَ الْمَنْعُ مِنَ الْمُرُوْرِ، لَامِنْ فَتْحِ الْبَابِ لِأَنَّهُ رَفْعُ جِدَارِهٖ، وَالْأَصَحُّ أَنَّ الْمَنْعَ مِنَ الْفَتْحِ، لِأَنَّ بَعْدَ الْفَتْحِ لَايُمْكِنُهُ الْمَنْعُ مِنَ الْمُرُوْرِ فِيْ كُلِّ سَاعَةٍ، وَلِأَنَّهُ عَسَاهُ يَدَّعِي الْحَقَّ فِي الْقُصْوٰى بِتَرْكِيْبِ الْبَابِ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر ایک زائغہ مستطیلہ ہو اور اس سے دوسرا زائغہ مستطیلہ نکلا ہو اور وہ آر پار نہ ہو تو زائغہ اُولیٰ والوں کو زائغہ سفلی میں دروازہ کھولنے کا اختیار نہیں ہے، کیونکہ دروازہ کھولنا گذرنے کے لیے ہوتا ہے اور ان کے لیے گذرنے کا حق نہیں ہے، کیونکہ (زائغہ سفلی میں) سفلی والوں کو ہی گذرنے کا حق ہے یہاں تک کہ زائغہ سفلی کے فروخت ہونے والے مکانوں میں زائغہ اولیٰ والوں کے لیے حقِ شفعہ نہیں ہوگا۔ برخلاف زائغہ نافذہ کے، کیونکہ اس میں عام لوگوں کو گذرنے کا حق ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ گذرنے سے منع کیا جائے گا نہ کہ دروازہ کھولنے سے، کیونکہ دروازہ کھولنا اپنی دیوار توڑنا ہے، لیکن اصح یہ ہے کہ دروازہ کھولنے کی ممانعت ہے، کیونکہ دروازہ کھولنے کے بعد ہر وقت گذرنے سے منع کرنا ممکن نہیں ہوگا۔ اور اس لیے بھی فتح باب کی ممانعت ہے کہ ہوسکتا ہے دروازہ کی ترکیب سے وہ شخص زائغہ سفلی میں حق کا دعویٰ کر بیٹھے۔

اللغات:

﴿زائغه﴾ کوچہ، گلی۔ ﴿مستطیله﴾ لمبی۔ ﴿تنشعب﴾ شاخ نکلتی ہو، پھوٹتی ہو۔ ﴿قصویٰ﴾ دور والی، بعید۔ ﴿فتح﴾ کھولنا۔ ﴿مرور﴾ گزرنا۔

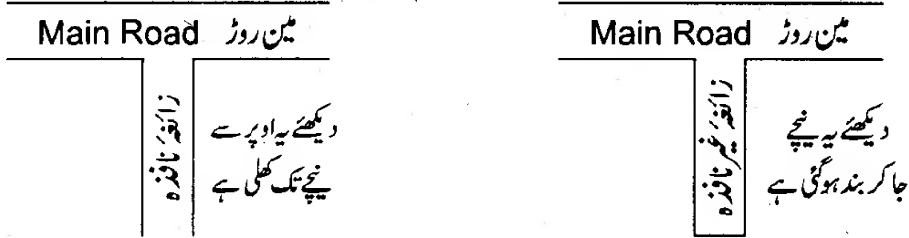
اہلِ شوارع اور گلیات کے حقوق:

حل عبارت سے پہلے یہ بات ذہن میں رکھیں کہ کسی بڑے اور مین روڈ سے جو سڑک نکلتی ہے وہ زائغہ کہلاتی ہے اسے کوچہ بھی کہا

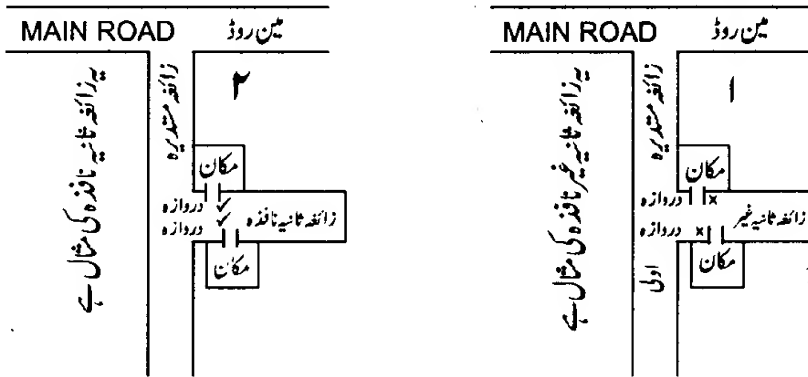
جاسکتا ہے۔ زائغہ نافذہ کی صورت یہ ہوتی ہے:

اور زائغہ غیر نافذہ وہ سڑک کہلاتی ہے جو آر پار نہ ہو
اور اس کا ایک کنارہ بند ہو، وہ اِس طرح ہوتی ہے۔

Main Road مین روڈ
زائغہ غیر نافذہ
دیکھئے یہ نیچے جا کر بند ہوگئی ہے

Main Road مین روڈ
زائغہ نافذہ
دیکھئے یہ اوپر سے نیچے تک کھلی ہے

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی لمبی چوڑی سڑک ہو خواہ وہ نافذہ ہو یا غیر نافذہ اور پھر اس سے ایک دوسری سڑک نکلی ہو جو غیر نافذہ ہو اب اگر کوئی شخص زائغہ ثانیہ کے کنارے مکان بنوایا ہو لیکن اس کا مکان زائغہ اولیٰ ہی میں ہو تو اسے زائغہ ثانیہ غیر نافذہ میں دروازہ کھولنے کا حق نہیں ہے، کیونکہ دروازہ کھولنے کا مقصد آنا جانا ہے حالانکہ زائغہ اولیٰ والوں کو زائغہ ثانیہ میں آمد و رفت کا کوئی حق نہیں ہے اسی لیے اگر زائغہ ثانیہ غیر نافذہ میں کوئی مکان فروخت ہو رہا ہو تو زائغہ اولیٰ والوں کو اس میں شفعہ کا حق نہیں ملے گا، معلوم ہوا کہ زائغہ ثانیہ والوں کے حقوق انھی کے لیے خاص ہیں اور ان میں زائغہ اولیٰ والوں کا کوئی حق نہیں ہے۔ البتہ اگر زائغہ ثانیہ نافذہ ہو اور اس کا کوئی کنارہ بند نہ ہو تو اس صورت میں زائغہ اولیٰ والوں کو زائغہ ثانیہ میں دروازہ کھولنے اور آنے جانے کا مکمل حق حاصل ہوگا، کیونکہ زائغہ ثانیہ کے نافذہ اور آر پار ہونے کی وجہ سے اس میں ہر کسی کو حق مرور حاصل ہے اور وہ کسی کے لیے خاص نہیں ہے اسی لیے اس میں دروازہ کھولنے کی اجازت ہے اسے آپ اس نقشے سے سمجھئے۔

MAIN ROAD مین روڈ
۱
زائغہ مستطیلہ اولیٰ
مکان
دروازہ
زائغہ ثانیہ غیر
دروازہ
مکان
یہ زائغہ ثانیہ غیر نافذہ کی مثال ہے

MAIN ROAD مین روڈ
۲
زائغہ مستطیلہ
مکان
دروازہ
زائغہ ثانیہ نافذہ
دروازہ
مکان
یہ زائغہ ثانیہ نافذہ کی مثال ہے

یہ دو مثالیں ہیں ان میں سے پہلی مثال میں زائغہ اولیٰ والوں کے لیے زائغہ ثانیہ غیر نافذہ میں دروازہ کھولنے کا حق نہیں ہے اسی لیے اس پر × یہ نشان لگا دیا گیا ہے جب کہ دوسری مثال میں زائغہ ثانیہ نافذہ ہے اس لیے اس میں زائغہ اولیٰ والوں کے لیے دروازہ کھولنے کا حق ہے اسی لیے اس میں ✓ کا نشان لگا دیا گیا ہے۔

قیل الخ فرماتے ہیں کہ بعض مشائخ کی رائے یہ ہے کہ زائغہ ثانیہ غیر نافذہ میں زائغہ اولیٰ والوں کو آمد و رفت سے تو منع کر سکتے

ہیں، لیکن دروازہ کھولنے سے منع نہیں کر سکتے، کیونکہ جو دروازہ کھولے گا وہ اپنی دیوار کو توڑ کر کھولے گا اور صاحبِ دیوار کے لیے پوری دیوار کو توڑنا صحیح ہے کیونکہ وہ اس کا مالک ہے تو دیوار کا کچھ حصہ توڑنا بھی صحیح ہوگا۔

صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں کہ بھائی اصح یہ ہے کہ یہاں مرور کی ممانعت نہیں ہے بلکہ دروازہ کھولنے ہی کی ممانعت ہے، کیونکہ دروازہ کھولنے کے بعد ہمہ وقت کی آمد ورفت سے روکنا مشکل ہے اور دروازہ کھولنے کا مقصد ہی مرور ہے لہٰذا جب دروازہ ہی نہیں کھلے گا تو مرور بھی نہیں ہوگا، نہ رہے گا بانس نہ بجے گی بانسری، اور اس وجہ سے بھی دروازہ کھولنے کی ممانعت ہے کہ اگر اس کی اجازت دے دی جائے گی تو کچھ دنوں کے بعد زائغہ اولیٰ والے زائغہ ثانیہ میں اپنے حق کا دعویٰ کر دیں گے اور اسی دروازہ کھولنے کو ملکیت دلیل بنالیں گے، اس لیے اس حوالے سے بھی فتحِ باب کی اجازت نہیں ہوگی۔

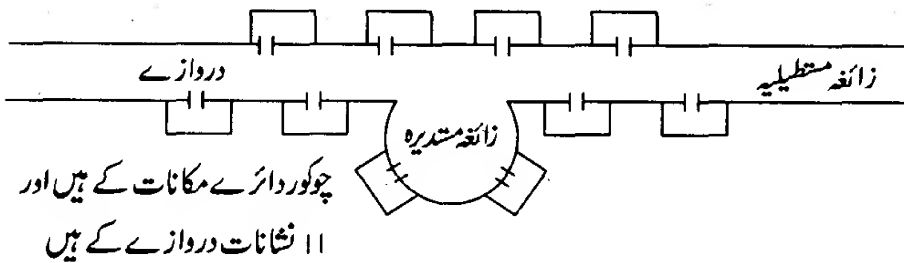
وَإِنْ كَانَتْ مُسْتَدِيْرَةً قَدْ لَزِقَ طَرْفَاهَافَلَهُمْ أَنْ يَفْتَحُوْا بَابًا، لِأَنَّ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمْ حَقُّ الْمُرُوْرِ فِيْ كُلِّهَا، إِذْ هِيَ سَاحَةٌ مُشْتَرِكَةٌ، وَلِهٰذَا يَشْتَرِكُوْنَ فِي الشُّفْعَةِإِذَا بِيْعَتْ دَارٌ مِنْهَا.

ترجمه: اور اگر زائغہ ثانیہ متدیرہ ہو اور اس کے دونوں کنارے (زائغہ اولی سے) متصل ہوں تو زائغہ اولیٰ والوں کے لیے اس میں دروازہ کھولنے کا حق ہے، کیونکہ ان میں سے ہر شخص کو اس پورے میں حقِ مرور حاصل ہے، اس لیے کہ وہ مشترکہ صحن ہے اسی لیے اگر ان میں سے کوئی مکان فروخت ہوا تو شفعہ میں سب شریک ہوں گے۔

اللغات:

﴿مستدیرة﴾ گول، کروی، دائروی شکل کی۔ ﴿لزق﴾ ساتھ ملے ہوئے ہوں۔ ﴿بیعت﴾ فروخت ہوا۔ ﴿مساحة﴾ میدان، صحن۔

اہل شوارع اور گلیات کے حقوق:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر زائغہ مستطیلہ سے نکلنے والا زائغہ مستطیل نہ ہو، بلکہ متدیرہ ہو اور اس طرح ہو، اور اس کے کنارے زائغہ اولیٰ سے ملے ہوئے ہوں تو اس صورت میں زائغہ اولیٰ والوں کو زائغہ متدیرہ میں دروازہ کھولنے کا مکمل حق حاصل ہوگا اسی طرح زائغہ ثانیہ متدیرہ والے بھی زائغہ اولی کی طرف مکان کا دروازہ کھولنے کے حق دار ہوں گے، کیونکہ زائغہ متدیرہ کا جو صحن ہے وہ سب کے درمیان مشترک ہے اور ہر کسی کو اس میں آمد ورفت کا حق حاصل ہے اسی لیے اگر زائغہ اولیٰ یا متدیرہ میں کوئی مکان فروخت ہوگا تو دونوں زائغہ والوں کو اس میں حق شفعہ حاصل ہوگا۔

قَالَ وَمَنِ ادَّعٰى فِيْ دَارٍ دَعْوٰى وَأَنْكَرَهَا الَّذِيْ فِيْ يَدِهٖ ثُمَّ صَالَحَهٗ مِنْهَا فَهُوَ جَائِزٌ، وَهِيَ مَسْأَلَةُ الصُّلْحِ عَلَى الْإِنْكَارِ، وَسَنَذْكُرُهَا فِي الصُّلْحِ إِنْ شَآءَ اللّٰهُ تَعَالٰى، وَالْمُدَّعٰى وَإِنْ كَانَ مَجْهُوْلًا فَالصُّلْحُ عَلٰى مَعْلُوْمٍ عَنْ مَجْهُوْلٍ جَائِزٌ عِنْدَنَا، لِأَنَّهٗ جَهَالَةٌ فِي السَّاقِطِ فَلَا يُفْضِيْ إِلَى الْمُنَازَعَةِ عَلٰى مَا عُرِفَ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کسی مکان میں دعویٰ کیا اور جس کے قبضے میں وہ مکان ہے اس نے انکار کر دیا پھر اس نے مدعی سے اس سلسلے میں صلح کر لی تو یہ جائز ہے اور یہ انکار پر صلح کرنے کا مسئلہ ہے جسے کتاب الصلح میں ان شاء اللہ ہم بیان کریں گے۔ اور ہر چند کہ مدعیٰ مجہول ہے، لیکن ہمارے یہاں معلوم پر مجہول کے عوض صلح کرنا جائز ہے، اس لیے کہ یہ ساقط میں جہالت ہے، لہٰذا مفضی الی المنازعہ نہیں ہوگی جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے۔

انکار پر صلح کرنا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ نعمان ایک مکان پر قابض ہے اور سلمان نے اس پر دعویٰ کر دیا کہ اس مکان میں میرا بھی حق ہے، لیکن اس نے حق کی کوئی مقدار نہیں بیان کی مگر قابض یعنی نعمان نے اس کے دعوی کو یکسر خارج کر دیا اور یہ کہا کہ مجھے تمہارا یہ دعویٰ تسلیم نہیں ہے پھر نہ جانے کیا بات ہوئی نعمان نے مدعی یعنی سلمان کے دعوے کو تسلیم کر کے اس سے صلح کر لی تو یہ صلح کرنا درست اور جائز ہے اور اس کا نام مسألة الصلح علی الإنکار ہے جس کو پوری تفصیل ان شاء اللہ کتاب الصلح میں آپ کے سامنے آئے گی۔ البتہ یہاں یہ بات ضرور یاد رکھیے کہ مدعیٰ نے جس حق کا دعویٰ کیا ہے وہ مجہول ہے، کیونکہ اس کی مقدار معلوم نہیں ہے حالانکہ صحتِ دعوی کے لیے مدعیٰ بہ کی مقدار کا معلوم ہونا شرط ہے، مگر پھر بھی اس دعوے پر صلح درست ہے، کیونکہ ہمارے یہاں اگر مجہول حق کے عوض کسی معلوم چیز پر صلح کی جائے تو وہ درست ہے، کیونکہ مدعیٰ اگر چہ مجہول ہے مگر اس کی جہالت منٹوں میں ساقط ہو سکتی ہے بایں طور کہ صلح کی وجہ سے مدعی علیہ کے ذمے سے مدعی کا حق اور مطالبہ دونوں ساقط ہو جائیں گے اور جس جگہ جہالت ساقط ہونے کے قریب ہو وہاں جہالت مفضی الی المنازعہ نہیں ہوتی اسی لیے صورت مسئلہ میں بھی مدعیٰ کی جہالت مفضی الی المنازعہ نہیں ہوگی اور اس کے ہوتے ہوئے بھی صلح کرنا درست اور جائز ہوگا۔

قَالَ وَمَنِ ادَّعٰى دَارًا فِيْ يَدِ رَجُلٍ أَنَّهٗ وَهَبَهَا لَهٗ فِيْ وَقْتٍ فَسُئِلَ الْبَيِّنَةَ فَقَالَ جَحَدَنِي الْهِبَةَ فَاشْتَرَيْتُهَا وَأَقَامَ الْمُدَّعِي الْبَيِّنَةَ عَلَى الشِّرَاءِ قَبْلَ الْوَقْتِ الَّذِيْ يَدَّعِيْ فِيْهِ الْهِبَةَ لَا تُقْبَلُ بَيِّنَتُهٗ لِظُهُوْرِ التَّنَاقُضِ، إِذْ هُوَ يَدَّعِي الشِّرَاءَ بَعْدَ الْهِبَةِ وَهُمْ يَشْهَدُوْنَ بِهٖ قَبْلَهَا، وَلَوْ شَهِدُوْا بِهٖ بَعْدَهَا تُقْبَلُ لِوُضُوْحِ التَّوْفِيْقِ، وَلَوْ كَانَ ادَّعَى الْهِبَةَ ثُمَّ أَقَامَ الْبَيِّنَةَ عَلَى الشِّرَاءِ قَبْلَهَا وَلَمْ يَقُلْ جَحَدَنِيَ الْهِبَةَ فَاشْتَرَيْتُهَا لَمْ تُقْبَلْ أَيْضًا، ذَكَرَهٗ فِيْ بَعْضِ النُّسَخِ، لِأَنَّ دَعْوَى الْهِبَةِ إِقْرَارٌ مِنْهُ بِالْمِلْكِ لِلْوَاهِبِ، وَدَعْوَي الشِّرَاءِ رُجُوْعٌ مِنْهُ فَعُدَّ مُنَاقِضًا، بِخِلَافِ مَا ادَّعَى الشِّرَاءَ بَعْدَ الْهِبَةِ لِأَنَّهٗ تَقْرِيْرُ مِلْكِهٖ عِنْدَهَا.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے دوسرے کے قبضے میں موجود کسی مکان کا یہ دعوی کیا کہ قابض نے کسی وقت یہ مکان اسے ہبہ کردیا تھا چنانچہ اس سے بینہ طلب کیا گیا تو کہنے لگا کہ قابض نے مجھے ہبہ کرنے سے انکار کردیا تھا اس لیے میں نے اس سے یہ مکان خرید لیا تھا، اور مدعی نے شراء پر اس وقت سے پہلے بینہ قائم کردیا جس وقت میں وہ ہبہ کا دعوی کررہا ہے تو اس کا بینہ قبول نہیں کیا جائے گا، کیونکہ تناقض ظاہر ہو چکا ہے، اس لیے مدعی ہبہ کے بعد شراء کا دعوی کررہا ہے اور گواہ ہبہ سے پہلے شراء کی شہادت دے رہے ہیں۔ اور اگر وہ لوگ ہبہ کے بعد شراء کی گواہی دیں تو مدعی کا بینہ مقبول ہوگا، کیونکہ موافقت ظاہر ہوگئی۔

اور اگر مدعی ہبہ کا دعویٰ کر چکا تھا پھر ہبہ سے پہلے خریدنے پر بینہ پیش کردیا اور یہ نہیں کہا کہ قابض نے مجھے ہبہ کرنے سے انکار کردیا تھا اس لیے میں نے خریدا ہے تو بھی اس کا بینہ مقبول نہیں ہوگا، بعض نسخوں میں اسی طرح مذکور ہے، کیونکہ ہبہ کا دعوی کرنا اس کی طرف سے واہب کی ملکیت کا اقرار ہے۔ اور شراء کا دعویٰ کرنا اس اقرار سے رجوع کرنا ہے لہٰذا اسے مناقض شمار کیا جائے گا۔ برخلاف اس صورت کے جب اس نے ہبہ کے بعد شراء کا دعویٰ کیا ہو، کیونکہ یہ بوقت ہبہ واہب کی ملکیت کو پختہ کردیتا ہے۔

اللغاتُ:

﴿ید﴾ قبضہ۔ ﴿بینة﴾ گواہی۔ ﴿جحد﴾ انکار کیا ہے۔

متضاد دعاوی وشہادات کا حکم:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ نعمان ایک مکان پر قابض ہے اور سلمان نے قاضی کی عدالت میں جا کر یہ دعوی دائر کردیا کہ نعمان جس مکان پر قابض ہے وہ اس مکان کو ۲۰؍ ذی الحجہ ۱۴۲۸ھ کو مجھے ہبہ کر چکا ہے، قاضی جی نے کہا کہ بھائی ٹھیک ہے لاؤ اپنے دعوے پر بینہ پیش کرو اس پر مدعی یعنی سلمان کی عقل ٹھکانے آئی اور کہنے لگا کہ قاضی صاحب بات دراصل یہ ہے کہ پہلے نعمان نے مجھے وہ مکان ہبہ کردیا تھا لیکن پھر اس نے اسے واپس لے لیا اور چوں کہ مکان اچھا تھا اس لیے میں نے اس سے مذکورہ مکان ہی خرید لیا اور شراء پر میرے پاس بینہ موجود ہے قاضی نے کہا کہ گواہوں کو حاضر کیا جائے چنانچہ گواہ آئے اور انہوں نے کہا حضور سلمان نے نعمان سے ۱۰؍ ذی الحجہ ۱۴۲۸ھ کو یہ مکان خریدا ہے یعنی انہوں نے خریداری کا وقت مدعی کے دعویٰ ہبہ کے وقت سے دس دن پہلے بیان کیا تو اس صورت میں قاضی مدعی کا بینہ قبول نہیں کرے گا، کیونکہ مدعی کے دعوی اور گواہوں کی شہادت میں کھلم کھلا تضاد اور تناقض ہے بایں طور کہ دعویٰ شراء ۲۰؍ ذی الحجہ یا اس کے بعد کا ہے اور بینہ اس تاریخ سے پہلے کا ہے حالانکہ صحت دعویٰ کے لیے بینہ کا دعوے کے مطابق ہونا شرط اور ضروری ہے، اس لیے مدعی کا یہ دعوی مسترد کردیا جائے گا۔ البتہ اگر گواہوں نے ۲۸؍ ذی الحجہ کو خریدنے کی شہادت دی تو اس صورت میں چوں کہ یہ شہادت مدعی کے دعوے کے بعد والی تاریخ کی ہے اور اس کے مطابق ہے اس لے قاضی اسے قبول کرلے گا اور قابض سے وہ مکان خالی کرائے گا۔

ولو کان ادّعیٰ الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ سلمان نے دعویٰ کیا کہ نعمان ۲۰؍ ذی الحجہ کو فلاں مکان مجھے ہبہ کرچکا ہے لہٰذا میں ہی اس کا مالک ہوں پھر جب قاضی نے اس سے بینہ طلب کیا تو اس نے جحدني فاشتریتها نہیں کہا اور گواہوں کو لے کر حاضر ہوگیا اور گواہوں نے ہبہ کی تاریخ یعنی ۲۰؍ ذی الحجہ سے پہلے کسی تاریخ میں خریدنے کی شہادت دی تو اس صورت میں بھی اس مدعی کا بینہ

مقبول نہیں ہوگا، اسی طرح جامع صغیر کے بعض نسخوں میں ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ جب پہلے مدعی نے اس مکان کے ہبہ کا دعوی کیا تو گویا اس نے واہب اور قابض کے اس مکان کا مالک ہونے کا اقرار یا اس بات کا اقرار کیا کہ ہبہ کی تاریخ میں واہب اس مکان کا مالک نہیں تھا، حالانکہ پہلے وہ اس کے مالک ہونے کا اقرار کر چکا ہے اس لیے اس کے دعوے اور اس کے بینہ میں بھی تناقض ہوا اور خود اس کے دعووں میں تضاد ہوا اور وہ نمبروَنْ مکار اور عیار ثابت ہوا، لہٰذا اس صورت میں بھی اس کا بینہ مقبول نہیں ہوگا۔

ہاں اگر وہ ہبہ کے بعد شراء کا دعوی کرتا اور اس پر بینہ بھی بعد الہبہ پیش کرتا تو اس صورت میں چوں کہ ہبہ اور شراء دونوں حالتوں میں قابض اور واہب ہی اس کا مالک شمار ہوتا اور یہ تاویل کر دی جاتی کہ ہوسکتا ہے قابض اور واہب نے ہبہ کیا ہو اور قبضہ نہ دیا ہو، کیونکہ ہبہ قبضہ سے تام ہوتا ہے یا دونوں نے اتفاق باہمی سے ہبہ کو فسخ کر دیا ہو اور پھر مدعی نے اس سے خرید لیا ہو لہٰذا اس صورت میں اس کا بینہ مقبول ہوگا۔

وَمَنْ قَالَ لِآخَرَ اِشْتَرَيْتَ مِنِّيْ هٰذِهِ الْجَارِيَةَ فَأَنْكَرَ الْآخَرُ اِنْ أَجْمَعَ الْبَائِعُ عَلٰى تَرْكِ الْخُصُوْمَةِ وَسِعَهٗ أَنْ يَطَأَهَا، لِأَنَّ الْمُشْتَرِيَ لَمَّا جَحَدَ كَانَ فَسْخًا مِنْ جِهَتِهٖ إِذِ الْفَسْخُ يَثْبُتُ بِهٖ كَمَا إِذَا تَجَاحَدَا، فَإِذَا عَزَمَ الْبَائِعُ عَلٰى تَرْكِ الْخُصُوْمَةِ تَمَّ الْفَسْخُ، وَبِمُجَرَّدِ الْعَزْمِ وَإِنْ كَانَ لَا يَثْبُتُ الْفَسْخُ فَقَدْ اِقْتَرَنَ بِالْفِعْلِ وَهُوَ إِمْسَاكُ الْجَارِيَةِ وَنَقْلُهَا وَمَا يُضَاهِيْهِ، وَلِأَنَّهٗ لَمَّا تَعَذَّرَ اِسْتِيْفَاءُ الثَّمَنِ مِنَ الْمُشْتَرِيْ فَاتَ رِضَاءُ الْبَائِعِ فَيَسْتَبِدُّ بِفَسْخِهٖ.

ترجمه: اگر کسی نے دوسرے سے کہا تم نے مجھ سے یہ باندی خریدی تھی اور دوسرے نے انکار کر دیا تو اگر بائع نے ترکِ خصومت پر عزم مصمم کر لیا تو اس کے لیے اس باندی سے وطی کرنا حلال ہوگا، کیونکہ جب مشتری نے انکار کر دیا تو یہ اس کی طرف سے فسخ ہوگیا، اس لیے کہ اس سے فسخ ثابت ہو جاتا ہے جیسا کہ اس صورت میں جب دونوں انکار کر بیٹھیں، پھر جب بائع نے ترکِ خصومت کا عزم کر لیا تو فسخ مکمل ہوگیا۔ اور صرف عزم کرنے سے اگرچہ فسخ ثابت نہیں ہوتا لیکن یہاں وہ ایک فعل کے ساتھ مقارن ہوگیا اور وہ باندی کو روکنا اور اسے منتقل کرنا وغیرہ ہے۔ اور اس کے لیے جب مشتری سے ثمن وصول کرنا متعذر ہوگیا تو بائع کی رضامندی فوت ہوگئی لہٰذا وہ اس عقد کو فسخ کرنے میں خود مستقل ہوگا۔

اللغات:

﴿جاریة﴾ باندی۔ ﴿خصومة﴾ جھگڑا۔ ﴿جحد﴾ انکار کیا۔ ﴿یستبدّ﴾ مستقل ہوتا ہے۔ ﴿یضاهیه﴾ اس کے مشابہ ہو۔

مشتری کے خریدنے سے انکار کرنے کا نتیجہ:

مسئلہ یہ ہے کہ نعمان نے سعدان سے کہا کہ تم نے میری فلاں باندی خریدی تھی لیکن سعدان نے اس کا انکار کر دیا اور کہا نہیں تو، کب خریدی تھی؟ اب مشتری کے انکار کے بعد اگر بائع یہ عزم مصمم کر لے کہ میں مشتری کو مسئلہ پالش نہیں لگاؤں گا اور اب اس سلسلے میں اس سے کوئی بات نہیں کروں گا تو اس عزم کے بعد بائع کے لیے اس باندی سے وطی کرنا درست اور حلال ہے، کیونکہ جب مشتری

نے اس باندی کے خریدنے کا انکار کر دیا تو یہ اس کی طرف سے بیع کو فسخ کرنا ہوا اور بیع جس طرح لفظ ''فسخ'' سے فسخ ہوتی ہے اسی طرح انکار اور جحود سے بھی فسخ ہو جاتی ہے، جیسے بائع اور مشتری کے انکار سے عقد فسخ ہو جاتا ہے، لہٰذا مشتری کا انکار اس کی طرف سے فسخ بیع ہوا اور چوں کہ بائع بھی مشتری سے ترکِ خصومت کا عزم مصمم کر چکا ہے اس لیے یہ عزم اس کی طرف سے فسخ ہوا اور جب بیع مکمل طور پر فسخ ہوگئی تو ظاہر ہے کہ وہ باندی بائع کی ملکیت میں برقرار رہی اور انسان کے لیے اپنی مملوکہ باندی سے وطی کرنا درست اور جائز ہے، اس لیے صورت مسئلہ میں اس باندی سے بائع کے لیے بھی اب وطی کرنا درست اور حلال ہے۔

وبمجرد العزم الخ یہاں سے ایک سوال مقدر کا جواب دیا گیا ہے، سوال یہ ہے کہ فسخ ایک فعل ہے اور اس کے تحقیق وقوع کے لیے زبان سے انکار اور فسخ کرنا ضروری ہے اور صورت مسئلہ میں چوں کہ بائع نے کوئی زبانی انکار نہیں کیا ہے، بلکہ صرف انکار کا عزم کیا ہے، اس لیے بائع کی طرف سے عقد فسخ نہیں ہونا چاہئے؟

صاحب کتاب اسی کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر چہ محض عزم علی الترک سے فسخ ثابت نہیں ہوتا لیکن جب عزم کے ساتھ کوئی ایسا فعل مل جائے جو فسخ پر دلالت کرتا ہو تو اس عزم سے بھی فسخ ثابت اور متحقق ہو جاتا ہے اور یہاں ایسا ہی ہوا ہے چنانچہ بائع کے عزم علی الترک کے ساتھ اس کا باندی کو اپنے پاس روک لینا اور اسے اپنے گھر منتقل کرنا دلالۃ فسخ ہے اور ظاہر ہے کہ فسخ عقد کے بغیر بائع یہ امور انجام نہیں دے سکتا، اس لیے اسے روکنا اور منتقل کرنا بائع کے عزم علی الترک کو اقرار فسخ پر محمول کرنے کی دلیل ثابت ہوگا اور اس کا عزم زبانی فسخ اور انکار صریح کے مرتبے میں ہوگا اور اس سے عقد کا فسخ ہونا متحقق ہو جائے گا۔

اس سلسلے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ جب مشتری نے عقد کا انکار کر دیا تو ظاہر ہے کہ اس کی طرف سے ثمن کی وصولیابی متعذر ہو گئی اور ثمن ہی لینے کی خاطر بائع عقد بیع پر راضی ہوا تھا لیکن جب ثمن کا ملنا ناممکن ہو گیا تو لامحالہ اس کی رضامندی باطل ہوگئی اور اب بائع اس عقد کو فسخ کرنے میں خود مستقل ہو گیا، لہٰذا خواہ وہ ذہنی طور پر اسے فسخ کرے یا زبانی طور پر فسخ کرے بہر دو صورت اس کی طرف سے فسخ متحقق ہو جائے گا۔

قَالَ وَمَنْ أَقَرَّ أَنَّهُ قَبَضَ مِنْ فُلَانٍ عَشَرَةَ دَرَاهِمَ ثُمَّ ادَّعٰى أَنَّهُ زُيُوْفٌ صُدِّقَ، وَفِيْ بَعْضِ النُّسَخِ اِقْتَضٰى وَهُوَ عِبَارَةٌ عَنِ الْقَبْضِ أَيْضًا، وَجْهُهُ أَنَّ الزُّيُوْفَ مِنْ جِنْسِ الدَّرَاهِمِ إِلَّا أَنَّهَا مُعِيْبَةٌ، وَلِهٰذَا لَوْ تَجَوَّزَ بِهَا فِي الصَّرْفِ وَالسَّلَمِ جَازَ، وَالْقَبْضُ لَايَخْتَصُّ بِالْجِيَادِ فَيُصَدَّقُ، لِأَنَّهُ أَنْكَرَ قَبْضَ حَقِّهِ، بِخِلَافِ مَاإِذَا أَقَرَّ أَنَّهُ قَبَضَ الْجِيَادَ أَوْ حَقَّهُ أَوِ الثَّمَنَ أَوِ اسْتَوْفٰى لِإِقْرَارِهِ بِقَبْضِ الْجِيَادِ صَرِيْحًا أَوْ دَلَالَةً فَلَا يُصَدَّقُ، وَالنَّبَهْرَجَةُ كَالزُّيُوْفِ، وَفِي السَّتُّوْقَةِ لَايُصَدَّقُ، لِأَنَّهُ لَيْسَ مِنْ جِنْسِ الدَّرَاهِمِ حَتّٰى لَوْ تَجَوَّزَ بِهَا فِيْمَا ذَكَرْنَا لَايَجُوْزُ، وَالزَّيْفُ مَا زَيَّفَهُ بَيْتُ الْمَالِ، وَالنَّبَهْرَجَةُ مَا يَرُدُّهُ التُّجَّارُ، وَالسَّتُّوْقَةُ مَا يَغْلِبُ عَلَيْهَا الْغِشُّ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ جس شخص نے اقرار کیا کہ اس نے فلاں شخص سے دس درہم قبضہ کیا ہے پھر دعوی کیا کہ وہ کھوٹے ہیں تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور بعض نسخوں میں اقتضی کا لفظ ہے اور وہ بھی قبضہ ہی سے عبارت ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ زیوف

بھی دراہم کی جنس سے ہیں مگر وہ معیوب ہوتے ہیں اسی وجہ سے اگر عقد صرف اور سلم میں دراہم زیوف کے متعلق کسی نے چشم پوشی کی تو جائز ہے اور قبضہ کرنا جیاد کے ساتھ مختص نہیں ہے اس لیے مدعی کی تصدیق کی جائے گی، کیوں کہ اس نے اپنے حق پر قبضہ کا انکار کیا ہے۔

برخلاف اس صورت کے جب اس نے یہ اقرار کیا کہ اس نے جیاد پر قبضہ کیا یا اپنے حق پر یا ثمن پر قبضہ کیا یا (یا یہ اقرار کیا کہ) میں نے پورا وصول کرلیا ہے، اس لیے کہ اس نے کھرے دراہم پر قبضہ کرنے کا صراحتاً یا دلالۃ اقرار کیا ہے، اس لیے اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور بنہرہ دراہم زیوف کی طرح ہیں اور ستوقہ میں تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ وہ دراہم کی جنس سے ہیں حتی کہ اگر عقد سلم وغیرہ میں ستوقہ لے کر کسی نے چشم پوشی کی تو جائز نہیں ہے۔ اور زیف وہ ہے جسے بیت المال کھوٹا قرار دیدے اور نبہرہ وہ دراہم ہیں جنہیں تاجرلوگ ریجیکٹ (Reject) کردیں اور ستوقہ وہ دراہم ہیں جن پر کھوٹ غالب ہو۔

اللغاتُ:

﴿زیوف﴾ واحد زیف؛ کھوٹا۔ ﴿معیبة﴾ عیب دار۔ ﴿جیاد﴾ واحد جیّد؛ عمدہ۔ ﴿غشّ﴾ کھوٹ۔

کسی سے کچھ مال قبضہ کرنے کا اقرار کرنا:

صورتِ مسئلہ یہ کہ اگر کسی شخص نے یہ اقرار کیا کہ میں نے فلاں سے دس دراہم لیا ہے اور ان پر قبضہ کرلیا ہے اس کے بعد پھر اسی نے دعویٰ کیا کہ جو دراہم میں نے لیے ہیں وہ کھوٹے ہیں تو حکم یہ ہے کہ اس کا یہ دعویٰ کہ دراہم کھوٹے ہیں معتبر ہوگا اور یمین کے ساتھ اس کی بات تسلیم کرلی جائے گی، کیونکہ پہلے اس نے صرف دراہم پر قبضہ کرنے کا اقرار کیا ہے اور پھر ان کے کھوٹے ہونے کا دعویٰ کیا ہے اس لیے اس کا یہ دعویٰ تسلیم کرلیا جائے گا اور پھر دراہم خواہ جیاد ہوں یا زیوف بہر دوصورت وہ دراہم ہی کی جنس سے ہیں فرق صرف اتنا ہے کہ دراہم زیوف میں کچھ نقص اور عیب ہوتا ہے اور دراہم جیاد اس عیب سے خالی ہوتے ہیں

وفی بعض النسخ الخ فرماتے ہیں کہ جامع صغیر کے بعض نسخوں میں قبض کے بجائے اقتضیٰ کے لفظ ہے اور وہ بھی قبضہ کرنے ہی کے معنی میں ہے۔

صاحب کتاب دراہم زیوف کے دراہم کے جنس سے ہونے پر ایک دلیل پیش فرمارہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ عقد سلم اور عقد صرف میں عوضین پر قبضہ کرنے سے پہلے ان کا استبدال جائز نہیں ہے، اسی لیے اگر کوئی شخص سلم اور صرف میں دراہم جیاد کے بجائے دراہم زیوف دیدے اور دوسرا عاقد چشم پوشی کرکے اسے قبول کرلے تو عقد جائز ہے، اس سے بھی یہی واضح ہورہا ہے کہ دراہم زیوف بھی دراہم ہیں، ورنہ اگر وہ دراہم نہ ہوتے تو قبضہ سے پہلے بیع سلم اور صرف میں استبدال لازم آتا حالانکہ استبدال سے یہ عقد باطل ہوجاتے ہیں لہٰذا ان کا صحیح ہونا زیوف کے دراہم ہونے کی دلیل ہے۔

والقبض الخ یہاں سے ایک سوالِ مقدر کا جواب دیا گیا ہے، سوال یہ ہے کہ جب مقر نے دس درہم پر قبضہ کرنے کا اقرار کیا تو گویا اس نے اپنے حق پر قبضہ کا اقرار کیا اور اس کا حق دراہم جیاد میں تھا، لہٰذا اس کا دس درہم پر قبضہ کا اقرار اپنے حق یعنی دراہم جیاد کے اقرار کو مستلزم ہوا اس لیے بعد میں مقبوضہ دراہم کے کھوٹا ہونے کا اس کا دعویٰ کرنا اس کے اقرار اور دعوے میں تناقض پیدا کرتا ہے

اور تناقض کی وجہ سے کوئی دعوی قابل قبول اور معتبر نہیں ہوتا لہٰذا صورت مسئلہ میں بھی مقر کا دعوی معتبر نہیں ہونا چاہئے حالانکہ آپ اسے معتبر مان کر اس کی تصدیق بھی کر رہے ہیں؟

صاحب ہدایہ اسی کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ دراہم پر قبضہ کرنا صرف جیاد کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ جس طرح جیاد پر قبضہ ہوتا ہے، اسی طرح زیوف پر بھی قبضہ ہوتا ہے، اس لیے محض دراہم پر قبضہ کرنے کا اقرار دراہم جیاد پر قبضہ کے اقرار کو مستلزم نہیں ہوگا اور بعد میں مقبوضہ دراہم کے کھوٹا ہونے کا دعوی اور سابقہ اقرار میں کوئی تناقض نہیں ہوگا اور مدعی اپنے حق پر قبضہ کرنے کا منکر ہوگا اور منکر کا حق چوں کہ یمین کے ساتھ معتبر ہوتا ہے، اس لیے صورت مسئلہ میں بھی یمین کے ساتھ مدعی کا (جو اپنے حق پر قبضہ کرنے کا منکر ہے) قول معتبر اور مقبول ہوگا۔

بخلاف الخ ہاں اگر مقر نے پہلے یہ اقرار کیا کہ میں دراہم جیاد پر قبضہ کر چکا ہوں یا اپنے حق پر قبضہ کر چکا ہوں یا ثمن پر قبضہ کر چکا ہوں یا مکمل طور پر وصول کر چکا ہوں اور پھر اس کے بعد دراہم مقبوضہ کے کھوٹا ہونے کا دعویٰ کرے تو اب اس کا دعویٰ معتبر نہیں ہوگا اور اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، کیونکہ پہلی صورت میں وہ صراحتاً دراہم جیاد پر قبضہ کرنے کا اقرار کر چکا ہے اسی طرح بعد والی صورتوں میں دلالۃً دراہم جیاد پر قبضہ کا اقرار کر رہا ہے، اس لیے کہ اس کا حق دراہم جیاد ہی میں تھا اسی طرح ثمن بھی دراہم جیاد ہی ہوتے ہیں اور استوفی یعنی کما حقہ وصول کرنا بھی دراہم جیاد ہی کی صورت میں متحقق ہوگا لہٰذا ان صورتوں میں اقرار کرنے کے بعد اگر وہ زیوف کا دعوی کرتا ہے تو اس کا یہ دعویٰ ردی کی ٹوکری میں ڈال دیا جائے گا۔

والبنهرجة الخ یہ نبہرہ کا معرب ہے اس کا اطلاق ان دراہم پر ہوتا ہے جن کی کوئی حیثیت نہیں ہوتی اور تاجر لوگ انھیں رد اور رجیکٹ کر دیتے ہیں اور ستوقہ وہ دراہم ہیں جن میں کھوٹ غالب ہوتی ہے اور چاندی مغلوب ہوتی ہے اور یہ کسی کے یہاں بھی دراہم نہیں شمار کئے جاتے اور زیف اور زیوف (زیف کی جمع) وہ دراہم کہلاتے ہیں جنھیں بیت المال مسترد اور رجیکٹ کر دیتا ہے لیکن بازار میں ان کا چلن رہتا ہے۔

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے اقرار کیا کہ میں نے فلاں سے دس دراہم پر قبضہ کیا ہے پھر دعویٰ کیا کہ وہ نبہرہ دراہم ہیں تو اس کے قول کی تصدیق کی جائے گی، کیونکہ دراہم نبہرہ دراہم زیوف کی طرح ہیں اور زیوف کا دعویٰ کرنے کی صورت میں مدعی کی تصدیق کی جاتی ہے، لہٰذا نبہرہ کا دعوی کرنے کی صورت میں بھی اس کی تصدیق کی جائے گی۔ لیکن اگر مقر نے مقبوضہ دراہم کے ستوقہ ہونے کا دعویٰ کیا تو اس کا دعوی معتبر نہیں ہوگا اور اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ ستوقہ دراہم کی جنس سے خارج ہیں یہی وجہ ہے کہ اگر عوضین پر قبضہ سے پہلے بیع سلم یا صرف میں کسی نے دراہم ستوقہ دے دیا تو اسے لینا جائز نہیں ہے ورنہ استبدال لازم آئے گا اور آپ کو معلوم ہے کہ استبدال بیع سلم وصرف کے لیے ناسور ہے۔ الحاصل ستوقہ دراہم نہیں ہیں اس لیے مقبوضہ دراہم کے ستوق ہونے کا دعوی قابل قبول نہیں ہوگا۔

قَالَ وَمَنْ قَالَ لِآخَرَ لَكَ عَلَيَّ أَلْفُ دِرْهَمٍ فَقَالَ لَيْسَ لِي عَلَيْكَ شَيْءٌ ثُمَّ قَالَ فِي مَكَانِهِ بَلْ لِي عَلَيْكَ أَلْفُ دِرْهَمٍ فَلَيْسَ عَلَيْهِ شَيْءٌ، لِأَنَّ إِقْرَارَهُ هُوَ الْأَوَّلُ وَقَدْ ارْتَدَّ بِرَدِّ الْمُقَرِّلَهُ وَالثَّانِي دَعْوٰى فَلَابُدَّ مِنَ الْحُجَّةِ أَوْ

تَصْدِيْقِ خَصْمِكَ، بِخِلَافِ مَا إِذَا قَالَ لِغَيْرِهِ اِشْتَرَيْتَ وَأَنْكَرَ الْآخَرُ لَهُ أَنْ يُصَدِّقَهُ، لِأَنَّ أَحَدَ الْمُتَعَاقِدَيْنِ لَايَتَفَرَّدُ بِالْفَسْخِ كَمَا لَايَتَفَرَّدُ بِالْعَقْدِ، وَالْمَعْنٰى فِيْهِ أَنَّهُ حَقُّهُمَا فَبَقِيَ الْعَقْدُ فَيَعْمَلُ التَّصْدِيْقُ، أَمَّا الْمُقَرَّلَهُ يَتَفَرَّدُ بِرَدِّ الْإِقْرَارِ فَافْتَرَقَا.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے دوسرے سے کہا تمہارے مجھ پر ایک ہزار درہم ہیں اس پر دوسرے نے کہا کہ میرا تم پر کچھ نہیں ہے پھر پہلے شخص نے اسی جگہ کہا بلکہ تم پر میرے ایک ہزار درہم ہیں تو اس پر کچھ بھی نہیں ہوگا، کیونکہ اس کا اقرار پہلا ہے اور وہ مقرلہ کے رد کرنے سے رد ہوگیا ہے اور دوسرا دعوی ہے لہٰذا حجت یا اس کے خصم کی تصدیق ضروری ہے۔ برخلاف اس صورت کے جب کسی نے دوسرے سے کہا تم نے خریدا ہے اور دوسرے نے انکار کردیا تو اسے اختیار ہے کہ مشتری کے قول کی تصدیق کرلے کیونکہ احد المتعاقدین تنہا فسخ نہیں کرسکتا جیسے کہ تنہا کوئی عقد نہیں کرسکتا اور اس میں راز یہ ہے کہ فسخ ان دونوں کا حق ہے لہٰذا عقد باقی رہے گا اور تصدیق پر عمل کیا جائے گا۔ رہا مقرلہ تو وہ تنہا اقرار کو رد کرسکتا ہے، اس لیے دونوں مسئلے ایک دوسرے سے جدا ہوگئے۔

اللغات:

﴿ارتدّ﴾ ردّ ہوگیا ہے۔ ﴿تصدیق﴾ سچا کہنا۔ ﴿خصم﴾ مخالف۔ ﴿یتفرّد﴾ اکیلا ہی کرسکتا۔

اقرار کو ردّ کرنے کے بعد دعویٰ کرنا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر مثلا نعمان نے سلمان سے کہا کہ تمہارے مجھ پر ایک ہزار درہم ہیں لیکن مقرلہ یعنی سلمان نے اس کا انکار کردیا اور کہا کہ نہیں تو میرا تم پر کچھ بھی نہیں ہے مگر پھر اسی مجلس میں نعمان کہنے لگا کہ میرے تم پر ایک ہزار درہم ہیں تو اس صورت میں مُقِر یعنی نعمان پر کچھ بھی نہیں واجب ہوگا یعنی نہ تو اس پر مقرلہ کے لیے الف درہم واجب ہوں گے اور نہ ہی مقرلہ پر اس کے لیے ایک ہزار درہم واجب ہوں گے، کیونکہ یہاں اس کی طرف سے دو چیزیں صادر ہوئی ہیں (۱) مقرلہ یعنی سلمان کے لیے ایک ہزار درہم کا اقرار (۲) اور اسی مقرلہ پر ایک ہزار درہم کا دعویٰ اور ان دونوں میں سے پہلی چیز یعنی مقرلہ کے لیے ایک ہزار کا اقرار اس کے رد کرنے سے رد ہوگیا ہے لہٰذا وہ تو ختم ہے اور رہی دوسری بات یعنی اس پر ایک ہزار کا دعوی تو اس کے ثبوت کے لیے یا تو بینہ ضروری ہے یا پھر مقرلہ اور مدعیٰ علیہ کی تصدیق ضروری ہے اور یہاں دونوں باتوں میں سے کوئی نہیں ہے اس لیے لالي ولاعلي پر عمل ہوگا۔

بخلاف الخ فرماتے ہیں کہ اگر نعمان نے سلمان سے کہا کہ تم نے مجھ سے فلاں چیز خریدی ہے اور سلمان نے اس کا انکار کردیا لیکن پھر اس کی تصدیق کردی کہ ہاں میں نے خریدا ہے تو انکار کے بعد اس کی تصدیق معتبر ہوگی، لہٰذا اقرار بالبیع اور اقرار بالدین کے مابین فرق یہ ہوا کہ اقرار بالدین تنہا مقرلہ کے رد کرنے سے رد ہوجائے گا لیکن اقرار بالبیع صرف ایک عاقد کے رد کرنے سے رد نہیں ہوگا، کیونکہ احد المتعاقدین جس طرح تنہا عقد نہیں کرسکتا اسی طرح تنہا وہ عقد کو فسخ بھی نہیں کرسکتا، اس لیے کہ فسخ دونوں کا حق ہے اس لیے کسی ایک کی تردید کے بعد بھی وہ باقی رہے گا اور جب عقد باقی رہے گا تو ظاہر ہے کہ اس میں اقرار بھی موثر ہوگا اور انکار کے بعد اگر کوئی عاقد اقرار کرتا ہے تو اس کا اقرار معتبر ہوگا۔ اس کے بالمقابل مقر جو اقرار کرتا ہے وہ صرف مقرلہ کا حق ہوتا ہے اور اس میں دوسرے

کی شرکت نہیں ہوتی اس لیے تنہا مقرلہ کے انکار اور رد سے وہ ختم ہو جائے گا اور یہی فرق ہے اقرار بالدین اور اقرار بالبیع کے درمیان۔

قَالَ وَمَنِ ادَّعٰى عَلٰى آخَرَ مَالًا فَقَالَ مَا كَانَ لَكَ عَلَيَّ شَيْءٌ قَطُّ فَأَقَامَ الْمُدَّعِي الْبَيِّنَةَ عَلٰى أَلْفٍ وَأَقَامَ هُوَ الْبَيِّنَةَ عَلَى الْقَضَاءِ قُبِلَتْ بَيِّنَتُهُ وَكَذٰلِكَ عَلَى الْإِبْرَاءِ، وَقَالَ زُفَرُ رَحِمَهُ اللّٰهُ لَا تُقْبَلُ، لِأَنَّ الْقَضَاءَ يَتْلُو الْوُجُوْبَ وَقَدْ أَنْكَرَهُ فَيَكُوْنُ مُنَاقِضًا، وَلَنَا أَنَّ التَّوْفِيْقَ مُمْكِنٌ لِأَنَّ غَيْرَ الْحَقِّ قَدْ يُقْضٰى وَيُبْرَأُ مِنْهُ دَفْعًا لِلْخُصُوْمَةِ، أَلَا تَرٰى أَنَّهُ يُقَالُ قَضٰى بِبَاطِلٍ وَقَدْ يُصَالِحُ عَلٰى شَيْءٍ فَيَثْبُتُ ثُمَّ يُقْضٰى، وَكَذَا إِذَا قَالَ لَيْسَ لَكَ عَلَيَّ شَيْءٌ قَطُّ، لِأَنَّ التَّوْفِيْقَ أَظْهَرُ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے دوسرے پر مال کا دعویٰ کیا لیکن دوسرے نے کہا کہ تمہارا مجھ پر کبھی کچھ نہیں تھا پھر مدعی نے ایک ہزار پر بینہ قائم کر دیا اور مدعی علیہ نے اداء کرنے پر بینہ قائم کر دیا تو اس کا بینہ مقبول ہوگا اور ایسے بری کرنے پر بھی۔ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مدعی علیہ کا بینہ مقبول نہیں ہوگا، کیونکہ اداء کرنا وجوب کے بعد ہوتا ہے حالانکہ اس نے وجوب کا انکار کر دیا ہے، لہٰذا وہ مناقض ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ توفیق ممکن ہے، کیونکہ خصومت دور کرنے کے لیے کبھی ناحق کو بھی اداء کر دیا جاتا ہے، کیا دیکھتے نہیں؟ کہا جاتا ہے کہ فلاں نے ناحق اداء کیا۔ اور کبھی کسی چیز پر صلح کر لی جاتی ہے چنانچہ وہ چیز ثابت ہوتی ہے پھر اداء کی جاتی ہے۔ اور ایسے ہی جب مدعی علیہ نے یہ کہا ہو کہ تمہارا مجھ پر ہرگز کچھ نہیں ہے، کیونکہ موافقت پیدا کرنا اظہر ہے۔

اللغات:

﴿بیّنة﴾ گواہی۔ ﴿إبراء﴾ بری کرنا۔ ﴿لاتقبل﴾ قبول نہیں کیا جائے گا۔ ﴿یتلو﴾ بعد میں ہوتا ہے۔ ﴿اظهر﴾ زیادہ واضح ہے۔

دعوے کے عدم وجود کے قائل بعد میں بری ہونے پر بینہ لائے تو معتبر ہوگی یا نہیں:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ نعمان نے سلمان پر مال کا دعویٰ کیا اور سلمان نے اس کی پرزور تردید کرتے ہوئے کہا کہ مجھ پر کبھی تمہارا کچھ نہیں تھا لیکن اس پر نعمان یعنی مدعی نے ایک ہزار دین کا بینہ قائم کر دیا اور مدعی علیہ یعنی سلمان نے اس ایک ہزار کے اداء کرنے پر یا مدعی کے اس کو بری کرنے پر بینہ قائم کیا تو دونوں صورتوں میں مدعی علیہ ہی کا بینہ قبول کیا جائے گا، یہی جمہور علماء کا مذہب ہے، اس کے برخلاف امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب یہ ہے کہ مدعی علیہ کا قول مقبول نہیں ہوگا، کیونکہ دین کی ادائیگی وجوب کے بعد ہوتی ہے حالانکہ پہلے مدعی علیہ وجوب دین کا انکار کر چکا ہے اس لیے اس کے اقرار اور بینہ میں تناقض ہوا اور تناقض والا بینہ قابلِ قبول نہیں ہوتا، لہٰذا مدعی علیہ کا بینہ مقبول نہیں ہوگا خواہ وہ ادائیگیٔ دین کا ہو یا ابراء کا۔

ولنا الخ ہماری دلیل یہ ہے کہ مدعی علیہ کے انکار اور اس کے دعوئے قضا یا ابراء کے مابین کوئی منافات نہیں ہے اور ان دونوں میں تطبیق ممکن ہے اس طرح کہ کبھی شریف انسان خصومت اور جھگڑا سے بچنے کے لیے بھی کوئی ناحق حق اداء کرتا ہے اور اپنی عزت

بچانے کے لیے اس سے برأت حاصل کرلیتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے قضی بباطل کہ فلاں نے ناحق اداء کیا ہے، اسی طرح کبھی کبھی کسی ناحق چیز کا انکار کردیا جاتا ہے لیکن پھر ذلت سے بچنے کے لیے منکر اسے مان کر مدعی سے صلح کرلیتا ہے اور صلح کے نتیجے میں وہ چیز ثابت ہوجاتی ہے پھر اسے اداء کیا جاتا ہے لہٰذا اول وہلہ میں مدعی علیہ کے ماکان لك علي شيء کہنے کا مطلب یہ ہوگا کہ حقیقت میں تیرا مجھ پر کبھی کچھ نہیں تھا، لیکن جب تو کہہ رہا ہے تو کون تیرے منہ لگے، جا میں نے اسے اداء کردیا ہے اور ظاہر ہے کہ یہاں مدعی علیہ کے انکار اور اس کی تسلیم اور دعوے میں کوئی تناقض نہیں ہے، اس لیے اس کا قول مقبول ہوگا۔

و کذا الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر مدعی علیہ نے پہلے لیس لك علي شيء کہا اور پھر اداء کرنے کا دعوی کیا تو اس صورت میں اس کے انکار اور دعوے میں مطابقت پیدا کرنا اور بھی آسان ہوگا بایں معنی کہ لیس الخ میں جو حق نہ ہونے کی نفی کی گئی ہے اس نفی کا تعلق حال سے ہے یعنی مدعی علیہ اس بات کا انکار کررہا ہے کہ فی الحال مدعی کا مجھ پر کچھ بھی نہیں ہے اور اگر کسی زمانے میں رہا ہوگا تو میں اسے اداء کرچکا ہوں یا مدعی مجھے اس سے زمانۂ ماضی میں بری کرچکا ہے اور سردست میرا اور اس کا حساب صاف اور بے باک ہے، لہٰذا اس صورت میں بھی مدعی علیہ کے انکار اور اس کے دعوے میں کوئی تناقض نہیں ہوگا اور اس کا قول مقبول ہوگا۔

وَلَوْ قَالَ مَا كَانَ لَكَ عَلَيَّ شَيْءٌ وَلَا أَعْرِفُكَ لَمْ يُقْبَلْ بَيِّنَتُهُ عَلَى الْقَضَاءِ وَكَذَا عَلَى الْإِبْرَاءِ لِتَعَذُّرِ التَّوْفِيْقِ، لِأَنَّهُ لَايَكُوْنُ بَيْنَ اثْنَيْنِ أَخْذٌ وَإِعْطَاءٌ وَقَضَاءٌ وَاقْتِضَاءٌ وَمُعَامَلَةٌ وَمُصَالَحَةٌ بِدُوْنِ الْمَعْرِفَةِ، وَذَكَرَ الْقُدُوْرِيُّ أَنَّهُ تُقْبَلُ أَيْضًا لِأَنَّ الْمُحْتَجِبَ أَوِ الْمُخَدَّرَةَ قَدْ يُؤْذٰى بِالشَّغَبِ عَلٰى بَابِهٖ فَيَأْمُرُ بَعْضَ وُكَلَائِهٖ بِإِرْضَائِهٖ وَلَايَعْرِفُهُ ثُمَّ يَعْرِفُهُ بَعْدَ ذٰلِكَ فَأَمْكَنَ التَّوْفِيْقُ.

ترجمہ: اور اگر مدعی علیہ نے یہ کہا کہ تمہارا کبھی مجھ پر کچھ نہیں تھا اور میں تمہیں پہچانتا ہی نہیں ہوں تو اداء کرنے پر اس کا بینہ مقبول نہیں ہوگا اور ابراء پر بھی مقبول نہیں ہوگا، کیونکہ توفیق متعذر ہے، اس لیے کہ شناسائی کے بغیر دو لوگوں میں نہ تو لین دین ہوسکتا ہے، نہ ہی ادائیگی اور وصولیابی ہوسکتی ہے اور نہ ہی معاملہ اور مصالحت ہوسکتی ہے۔

امام قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے بیان کیا کہ اس کا بینہ بھی مقبول ہوگا کیونکہ کنارہ کش انسان اور پردہ نشین خاتون کو کبھی کبھی اپنے دروازے پر ہونے والے شور وشغب سے ایذاء ہوتی ہے پھر ان میں سے کوئی اپنے کسی وکیل کو اسے راضی کرنے کا حکم دیتا ہے حالانکہ وہ اسے نہیں پہچانتا اس کے بعد اسے پہچان لیتا ہے لہٰذا (یہاں بھی) توفیق ممکن ہے۔

اللغات:

﴿لا أعرفك﴾ میں تمہیں نہیں جانتا۔ ﴿أخذ﴾ لینا۔ ﴿عطاء﴾ دینا۔ ﴿قضاء﴾ ادائیگی۔ ﴿اقتضاء﴾ وصولی، تقاضا کرنا۔ ﴿محتجب﴾ گوشہ نشین۔ ﴿مخدّرة﴾ پردہ نشین عورت۔ ﴿یوذی﴾ تکلیف اٹھاتا ہے۔ ﴿شغب﴾ شور کرنا۔ ﴿إرضاء﴾ خوش کرنا۔

دعوے کے عدم وجود کے قائل بعد میں بری ہونے پر بینہ لائے تو معتبر ہوگی یا نہیں:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے پر مال کا دعوی کیا اور دوسرے نے اس طرح اس کا انکار کیا کہ تمہارا مجھ پر کچھ بھی نہیں تھا اور میں تجھے پہنچانتا بھی نہیں ہوں پھر مدعی نے اپنے دعوے پر بینہ پیش کیا اور مدعی علیہ نے بھی اداء کرنے یا مدعی کے بری کرنے پر بینہ پیش کردیا تو جمہور علماء کے یہاں اس صورت میں مدعی علیہ کا بینہ مقبول نہیں ہوگا، اس لیے کہ جب مدعی علیہ نے لاأعرفك سے مدعی کے پہنچاننے کی نفی کردی تو اس نفی کے بعد اس کی ادائیگی یا ابراء کا دعوی محض مکر وفریب ہوگا، کیونکہ معرفت وشناخت کے بغیر نہ تو دولوگوں میں لین دین ہوسکتا ہے نہ ہی ادائیگی اور وصولیابی ہوسکتی ہے اور نہ ہی کوئی معاملہ یا کسی چیز پر صلح ہوسکتی ہے، اس لیے صورت مسئلہ میں مدعی علیہ کے انکار اور دعوئے قضا یا ابراء میں تناقض ہے اور تناقض کی وجہ سے اس کا قول مقبول نہیں ہوگا۔

وذکر القدوری الخ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ امام قدوریؒ نے اس صورت میں بھی مدعی علیہ کے بینہ کے قبول کرنے کی بات بیان کی ہے اور اس پر دلیل یہ پیش کی ہے کہ کبھی مدعی علیہ نہایت شریف انسان ہوتا ہے اور وہ لوگوں سے میل جول اور اختلاط کم رکھتا ہے یا مدعی علیہ کوئی پردہ نشین خاتون ہوتی ہے اور وہ کسی کے سامنے آنا پسند نہیں کرتی۔ اور مدعی اس کے دروازے پر آکر شور وغل کرتا ہے اور دین کا مطالبہ کرتا ہے جس سے شریف مدعی علیہ کو اذیت ہوتی ہے اور وہ نہ چاہتے ہوئے بھی کسی آدمی کے ذریعے مدعی کو کچھ دے کر دفع کرادیتا ہے اور اس کی شکل نہیں دیکھتا پھر کبھی کسی مجلس میں خود ہی مدعی اس سے اپنا تعارف کرادیتا ہے اور اس وقت وہ اسے پہنچان لیتا ہے، لہٰذا اس کا لاأعرف کہنا اس تاویل کے بعد درست ہے اور یا اب اس کے انکار اور دعوے میں کوئی تناقض نہیں ہے اس لیے یہاں بھی مدعی علیہ ہی کا قول مقبول ہوگا۔

لیکن راقم الحروف کی طرف سے امام قدوریؒ کو یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ حضرتِ والا مدعی علیہ کے قول کی مقبولیت اس وضاحت کے ساتھ تو درست ہے، لیکن اگر مدعی علیہ مذکورہ بالا اوصاف کا حامل نہ ہو تو پھر اس کے بینہ کا مقبول ہونا ہماری حلق سے نیچے نہیں اترے گا۔

قَالَ وَمَنِ ادَّعٰى عَلٰى آخَرَ أَنَّهُ بَاعَهُ جَارِيَةً فَقَالَ لَمْ أَبِعْهَا مِنْكَ قَطُّ فَأَقَامَ الْبَيِّنَةَ عَلَى الشِّرَاءِ فَوَجَدَبِهَا أُصْبُعًا زَائِدَةً فَأَقَامَ الْبَائِعُ الْبَيِّنَةَ أَنَّهُ بَرِئَ إِلَيْهِ مِنْ كُلِّ عَيْبٍ لَمْ تُقْبَلْ بَيِّنَةُ الْبَائِعِ، وَعَنْ أَبِي يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ أَنَّهُ تُقْبَلُ اِعْتِبَارًا بِمَا ذَكَرْنَا، وَجْهُ الظَّاهِرِ أَنَّ شَرْطَ الْبَرَاءَةِ تَغْيِيْرٌ لِلْعَقْدِ مِنْ اِقْتِضَاءِ وَصْفِ السَّلَامَةِ إِلٰى غَيْرِهٖ فَيَسْتَدْعِي وُجُوْدَ الْبَيْعِ وَقَدْ أَنْكَرَهُ فَكَانَ مُنَاقِضًا، بِخِلَافِ الدَّيْنِ لِأَنَّهُ قَدْ يُقْضٰى وَإِنْ كَانَ بَاطِلًا عَلٰى مَا مَرَّ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے دوسرے پر دعوی کیا کہ اس نے مدعی سے ایک باندی فروخت کی ہے اور مدعی علیہ کہنے لگا کہ میں نے تم سے کبھی نہیں فروخت کی پھر مدعی نے شراء پر بینہ قائم کردیا اور اس باندی میں ایک زائد انگلی پائی اور بائع نے اس بات پر بینہ قائم کیا کہ وہ اس کے ہر عیب سے بری ہے تو بائع کا بینہ مقبول نہیں ہوگا اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ مذکورہ مسائل پر قیاس کرتے ہوئے بائع کا بینہ مقبول ہوگا۔ ظاہر الروایہ کی دلیل یہ ہے کہ برأت کی شرط لگانا عقد کو اقتضائے وصف سلامت سے غیر

سلامتی کی طرف بدلنا ہے اس لیے وہ بیع کی موجودگی کا تقاضا کرے گا حالانکہ بائع نے بیع کا انکار کیا ہے اس لیے وہ مناقض شمار ہوگا، برخلاف دین کے کیونکہ کبھی کبھی دین اداء کردیا جاتا ہے ہر چند کہ وہ ناحق ہوتا ہے جیسا کہ گذر چکا ہے۔

اللغاتُ:

﴿باع﴾ فروخت کرنا۔ ﴿اصبع﴾ انگلی۔ ﴿یستدعی﴾ تقاضا کرتا ہے۔

فروخت نہ کرنے کا قائل بعد میں براءۃ عن کل العیوب پر بینہ لائے تو کیا حکم ہوگا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ نعمان نے مثلاً سلمان پر یہ دعوی کیا کہ سلمان نے اپنی فلاں باندی اس کے ہاتھ فروخت کردی ہے، لیکن سلمان نے اس کے دعوے کو یکسر خارج کردیا اور کہا کہ میں نے کبھی تمہارے ہاتھ کوئی باندی نہیں فروخت کی ہے اس پر مدعی یعنی نعمان نے سلمان کے فروخت کرنے پر بینہ قائم کر کے اس سے اس کی باندی لے لیا، لیکن چند ہی دنوں کے بعد اسے باندی میں چھے انگلی ہونے کا عیب نظر آیا اور مشتری یعنی مدعی نے اسے خیار عیب کے تحت واپس کرنے کا ارادہ کیا، لیکن اس پر مدعی علیہ یعنی بائع نے یہ بینہ پیش کردیا کہ میں نے اس باندی کو ہر عیب سے بری ہونے کی شرط کے ساتھ فروخت کیا تھا تو ظاہر الروایہ میں بائع یعنی مدعی علیہ کا یہ بینہ مقبول نہیں ہوگا۔

البتہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ایک روایت میں مدعی علیہ کا بینہ مقبول ہوگا، امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے اس مسئلے کو سابقہ مسائل بیوع پر قیاس کیا ہے اور دونوں میں تطبیق یہ دی ہے کہ جب بائع نے باندی کی فروختگی کا انکار کردیا تو اس کے انکار کا مطلب یہ ہے کہ میرے اور مدعی کے درمیان کوئی بیع نہیں ہوئی تھی مگر جب اس نے بیع پر اصرار کیا تو میں نے باندی کو ہر عیب سے بری ہونے کی شرط کے ساتھ فروخت کردیا تھا، لہٰذا مدعی علیہ یعنی بائع نے جس وقت بیع کا انکار کیا ہے اس وقت مدعی نے اس کے معیوب ہونے کا کوئی دعویٰ نہیں کیا تھا اور جس وقت مدعی نے دعویٰ کیا ہے اس وقت مدعی علیہ اقرار کر رہا ہے، لہٰذا مدعی علیہ کے اقوال میں کوئی تناقض نہیں رہا، اس لیے اس کا بینہ مقبول ہوگا۔

ووجه الظاهر الخ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ ظاہر الروایہ کی دلیل یہ ہے کہ مبیع کے ہر عیب سے بری ہونے کی شرط لگانا عقد بیع کو وصفِ سلامتی سے وصفِ غیر سلامتی کی طرف بدلنا ہے، کیونکہ اگر برأت کی شرط نہ لگائی جاتی تو مبیع مشتری کے لیے صحیح سالم رہتی لیکن اس شرط کے بعد مبیع کی سلامتی ضروری نہ رہی، بہر حال تغیر وصف کی شرط لگانا اس بات کا متقاضی ہے کہ عقد پہلے سے موجود ہو حالانکہ مدعی علیہ یعنی بائع اصل عقد کا انکار کر چکا ہے، لہٰذا اس کے اقوال میں تناقض ہوا اور تناقض کی وجہ سے بینہ مقبول نہیں ہوتا، اسی لیے ظاہر الروایہ میں مدعی کا بینہ مقبول نہیں ہوگا۔

اس کے برخلاف مسئلہ دین میں چوں کہ توفیق ممکن ہے، کیونکہ دین کبھی ناحق اداء کردیا جاتا ہے اور دین کی صورت میں مدعی علیہ کے اقوال میں پیدا شدہ تناقض دور کرنا ممکن ہے، اس لیے بیع کی سابقہ صورتوں میں تو مدعی علیہ کا قول اور اس کا بینہ مقبول ہوگا، مگر صورتِ مسئلہ میں چوں کہ مدعی علیہ کے اقوال میں تناقض ہے، اس لیے یہاں اس کا بینہ مقبول نہیں ہوگا۔

قَالَ ذِكْرُ حَقٍّ كُتِبَ فِي أَسْفَلِهِ وَمَنْ قَامَ بِهٰذَا الذِّكْرِ فَهُوَ وَلِيُّ مَا فِيْهِ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى أَوْ كُتِبَ فِي الشِّرَاءِ

فَعَلٰى فُلَانٍ خَلَاصُ ذٰلِكَ وَتَسْلِيْمُهُ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى بَطَلَ الذِّكْرُ كُلُّهُ، وَهٰذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَقَالَا إِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى هُوَ عَلَى الْخَلَاصِ وَعَلٰى مَنْ قَامَ بِذِكْرِ الْحَقِّ، وَقَوْلُهُمَا اِسْتِحْسَانٌ ذَكَرَهُ فِي الْإِقْرَارِ، لِأَنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ يَنْصَرِفُ إِلٰى مَايَلِيْهِ، لِأَنَّ الذِّكْرَ لِلْاِسْتِيْثَاقِ، وَكَذَا الْأَصْلُ فِي الْكَلَامِ الْإِسْتِبْدَادُ، وَلَهُ أَنَّ الْكُلَّ كَشَيْءٍ وَاحِدٍ بِحُكْمِ الْعَطْفِ فَيُصْرَفُ إِلَى الْكُلِّ كَمَا فِي الْكَلِمَاتِ الْمَعْطُوْفَةِ مِثْلُ قَوْلِهٖ عَبْدُهُ حُرٌّ وَامْرَأَتُهُ طَالِقٌ وَعَلَيْهِ الْمَشْيُ إِلٰى بَيْتِ اللّٰهِ تَعَالٰى إِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى، وَلَوْ تَرَكَ فُرْجَةً قَالُوْا لَايَلِيْقُ بِهٖ وَيَصِيْرُ كَفَاصِلِ السُّكُوْتِ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ کسی حق کی ایک تحریر ہے اور اس کے نیچے یہ مکتوب ہے ''جو شخص اس تحریر کو پائے تو وہ اس میں تحریر کردہ باتوں کا ولی ہے ان شاء اللہ تعالی، یا کسی نے شراء کے متعلق تحریر لکھی فلاں پر اس کو خالص کرنا اور مشتری کے سپرد کرنا واجب ہے ان شاء اللہ تعالی تو پوری تحریر باطل ہوگی اور یہ حکم حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں ہے اور حضرات صاحبین علیہما الرحمۃ فرماتے ہیں کہ لفظ ان شاء اللہ خلاص اور علی من قام بذکر الحق سے متعلق ہے اور ان حضرات کا قول استحسان ہے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے (مبسوط کی) کتاب الاقرار میں اسے بیان کیا ہے کیونکہ استثناء اپنے متصل کی طرف پھرتا ہے اس لیے تحریر مضبوطی کے لیے ہوتی ہے نیز کلام میں مستقل ہونا اصل ہے۔

حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ عطف کی وجہ سے پوری تحریر ایک چیز کی طرح ہے لہٰذا لفظ ان شاء اللہ کو پوری تحریر کی طرف پھیرا جائے گا جیسے کلمات معطوفہ میں ہوتا ہے جیسے قائل کا یہ قول عبدی حر وامرأتی طالق وعلي المشي إلی بیت اللّٰه إن شاء اللّٰه تعالی اور اگر لکھنے والے نے درمیان میں جگہ خالی چھوڑ دی تو مشائخ فرماتے ہیں کہ یہ تحریر سے متصل نہیں ہوگا اور سکوت کے ذریعے فصل کرنے والے کی طرح ہوجائے گا۔

اللغات:

﴿ذکر﴾ دستاویز۔ ﴿خلاص﴾ خالص کرنا۔ ﴿استیثاق﴾ قابل اعتماد بنانا۔ ﴿مشی﴾ چلنا، پیدل سفر کرنا۔ ﴿فُرجة﴾ گنجائش، فاصلہ۔ ﴿فاصل﴾ جدا کرنے والا، فاصلہ۔

تملیک مجہول کے بعد ان شاء اللہ کہنا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کوئی تحریر اور دستاویز لکھی اور اس کے اخیر میں لفظ إن شاء اللہ کا اضافہ کردیا مثلاً کسی نے کوئی معاملہ تحریر کیا اور اخیر میں یہ بھی لکھ دیا کہ من قام بھذا لذکر فھو ولی مافیه إن شاء اللّٰه تعالی یعنی جو شخص اس تحریر کو پائے گا وہی اس میں تحریر شدہ باتوں کا ولی اور مالک ہوگا ان شاء اللہ، یا کسی نے کوئی چیز فروخت کی اور پھر ایک دستاویز لکھ دیا کہ اگر کوئی شخص مبیع میں استحقاق کا دعویٰ کرکے اسے لینا چاہے گا تو فعلیٰ فلان خلاص ذلك وتسلیمه إن شاء اللّٰه یعنی فلاں شخص پر اسے

مشتری کے لیے خاص کرنا اور مشتری کے سپرد کرنا واجب ہے اِن شاء اللہ تو ان دونوں صورتوں میں حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اِن شاء اللہ کا تعلق پوری تحریر سے ہوگا اور پوری تحریر باطل ہو جائے گی، لیکن حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں اِن شاء اللہ کا تعلق صرف اخیر کے جملے سے ہوگا چنانچہ پہلی صورت میں وہ جملہ **من قام بهذا الذكر فهو وليٰ مافيه** ہے اور دوسری صورت میں **فعلى فلان خلاص ذلك وتسليمه الخ** ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کا جو قول ہے وہی استحسان ہے اور اسے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے مبسوط کی کتاب الاقرار میں بیان کیا ہے، حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کی دلیل یہ ہے کہ تحریر اور دستاویز اسی لیے لکھی اور لکھائی جاتی ہے تاکہ اس سے معاملہ میں وثوق اور ثبوت پیدا ہو اور ظاہر ہے کہ اِن شاء اللہ کو پوری تحریر سے متعلق مان کر اسے باطل قرار دینے میں تحریر کا بطلان لازم آرہا ہے حالانکہ یہ چیز منشأ تحریر اور مقصد دستاویز کے خلاف ہے، اس لیے تحریر کو بطلان سے بچایا جائے گا اور اِن شاء اللہ کو اس سے متصل جملے کی طرف پھیرا جائے گا جو پہلی صورت میں من قام الخ ہے اور دوسری صورت میں **فعلى فلان الخ** ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ کلام کا مستقل ہونا اصل ہے لہٰذا تحریر کا ہر ہر جملہ مستقل ہوگا اور اِن شاء اللہ سے متصل جو آخری جملہ ہوگا اسی سے کلمۂ اِن شاء اللہ متصل ہوگا لہٰذا اس دلیل کی رو سے بھی کلمۂ اِن شاء اللہ کا تعلق پوری تحریر سے نہیں ہوگا اور تحریر باطل نہیں ہوگی۔

وله الخ حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ کلام کا مستقل ہونا ہمیں بھی تسلیم ہے، لیکن یہ حکم اس صورت میں ہے جب استقلال کے خلاف کوئی دلیل نہ ہو اور کلام کو ایک دوسرے پر عطف نہ کیا گیا ہو اور صورتِ مسئلہ میں چوں کہ ایک کلام کا ماقبل والے کلام پر عطف کیا گیا ہے چنانچہ پہلی مثال میں عطف ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ جہاں عطف ہوتا ہے وہاں جملے کا استقلال ختم ہو جاتا ہے اور پورا کلام اور پورا مضمون ایک کلام اور ایک جملے کے مانند ہو جاتا ہے اس کی مثال یوں ہے جیسے کسی نے کہا **عبدي حر وامرأتي طالق وعلي المشي إلى بيت الله إن شاء الله** کہ میرا غلام آزاد ہے اور میری بیوی مطلقہ ہے اور مجھ پر بیت اللہ کا سفر واجب ہے ان شاء اللہ تو یہاں حرف عطف ''واؤ'' کے ذریعے ایک کلام کو دوسرے پر عطف کیا گیا ہے اور اخیر میں کلمۂ اِن شاء اللہ موجود ہے اس لیے اِن شاء اللہ کا تعلق پوری تحریر سے ہوگا اور نہ تو غلام آزاد ہوگا، نہ بیوی مطلقہ ہوگی اور نہ ہی کہنے والے پر سفرِ حج واجب ہوگا، اسی طرح صورتِ مسئلہ میں بھی چوں کہ ایک کلام کو دوسرے پر معطوف کیا گیا ہے اس لیے کلمۂ اِن شاء اللہ کا تعلق پوری تحریر سے ہوگا اور چوں کہ اللہ کی مشیت کسی کو معلوم نہیں ہے، اس لیے پوری تحریر باطل ہو جائے گی۔

ولو ترك الخ فرماتے ہیں کہ اگر لکھنے والے نے لفظ اِن شاء اللہ کے اور اس سے پہلے کے مضمون میں جگہ چھوڑ دیا اور یوں تحریر لکھی **ومن قام بهذا الذكر فهو ولي مافيه...... إن شاء الله** تو اس صورت میں امام صاحبؒ اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہما سب کے یہاں اِن شاء اللہ تحریر سے ملحق اور متصل شمار نہیں ہوگا اور اس سے تحریر کی صحت پر کوئی آنچ نہیں آئے گی جیسے اگر کسی نے کہا **عبدي حر** پھر خاموش ہوگیا اور بعد میں کہا اِن شاء اللہ تو اس فصل بالسکوت والے اِن شاء اللہ سے غلام کی آزادی پر کوئی اثر نہیں ہوگا اور وہ آزاد ہو جائے گا اسی طرح جگہ چھوڑ کر اِن شاء اللہ لکھنے سے بھی اِن شاء اللہ ماقبل کی تحریر سے متصل نہیں شمار ہوگا۔

فَصْلٌ فِي الْقَضَاءِ بِالْمَوَارِيْثِ

یہ فصل میراثوں میں قضائے قاضی کے بیان میں ہے

صاحب عنایہ ونہایہ نے لکھا ہے کہ موت انسان کے دنیاوی احوال میں سے سب سے آخری حالت ہے اسی لیے اس کی مناسبت سے موت سے متعلق احکام قضاء کو بھی سب سے اخیر میں بیان کیا جارہا ہے واضح رہے کہ مواریث میراث کی جمع ہے جس کے معنی ہیں میت کا چھوڑا ہوا مال۔

قَالَ وَإِذَا مَاتَ نَصْرَانِيٌّ فَجَاءَ تْ مُسْلِمَةً وَقَالَتْ أَسْلَمْتُ بَعْدَ مَوْتِهِ، وَقَالَتِ الْوَرَثَةُ أَسْلَمَتْ قَبْلَ مَوْتِهِ فَالْقَوْلُ قَوْلُ الْوَرَثَةِ، وَقَالَ زُفَرُ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ الْقَوْلُ قَوْلُهَا، لِأَنَّ الْإِسْلَامَ حَادِثٌ فَيُضَافُ إِلَى أَقْرَبِ الْأَوْقَاتِ، وَلَنَا أَنَّ سَبَبَ الْحِرْمَانِ إِنْ ثَابِتٌ فِي الْحَالِ فَيَثْبُتُ فِيْمَا مَضَى تَحْكِيْمًا لِلْحَالِ كَمَا فِي جَرَيَانِ مَاءِ الطَّاحُوْنَةِ، وَهٰذَا ظَاهِرٌ نُعْتَبِرُهُ لِلدَّفْعِ وَهُوَ يَعْتَبِرُهُ لِلْاِسْتِحْقَاقِ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر کوئی نصرانی مرگیا اور اس کی بیوی مسلمان ہو کر آئی اور کہنے لگی کہ میں نے اس کی موت کے بعد اسلام قبول کیا ہے لیکن میت کے ورثاء نے کہا تو اس کی موت سے پہلے مسلمان ہوئی ہے تو ورثاء کا قول معتبر ہوگا، امام زفر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ عورت کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ اسلام لانا نیا معاملہ ہے لہٰذا اسے اقرب ترین وقت کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ میراث سے محروم ہونے کا سبب فی الحال ثابت ہے لہٰذا استصحاب حال کو حکم بنا کر زمانہ ماضی میں بھی حرمان ثابت ہوگا جیسے پن چکی کا پانی جاری ہونے کے متعلق ہے۔ اور یہ ظاہر ہے جسے ہم دفع کے لیے معتبر مانتے ہیں جب کہ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ استحقاق کے لیے اس کا اعتبار کرتے ہیں۔

نصرانی خاوند کی میراث کا دعویٰ کرنے والی نومسلمہ کا فیصلہ:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ نصرانی میاں بیوی تھے اور میاں کا انتقال ہوگیا پھر اس کی بیوی آئی تو وہ اسلام لا چکی تھی، لیکن بیوی نے یہ دعویٰ کہ میں شوہر کی موت کے بعد مسلمان ہوئی ہوں اور اس کی وفات کے وقت میں نصرانیہ ہی تھی، لہٰذا مجھے مرحوم شوہر کی میراث سے حق ملنا چاہئے، لیکن میت کے ورثاء نے اس کے قول کی تردید کردی اور کہا کہ تو اس کی موت سے پہلے ہی مسلمان ہوگئی ہو اس لیے اختلاف دین کی وجہ سے تم میراث کی مستحق نہیں ہو تو اس صورت میں ہمارے یہاں ورثاء ہی کا قول معتبر ہوگا اور اس عورت کو میراث

نہیں ملے گی، جب کہ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس عورت کا قول معتبر ہوگا اور اسے میراث ملے گی۔

امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ اس عورت کا اسلام لانا ایک امر حادث اور امر جدید ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ امر حادث کو اقرب وقت کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور ظاہر ہے کہ شوہر کی موت کے بعد کا وقت اس کے اسلام لانے کا اقرب وقت ہے، اس لیے اسے شوہر کی موت کے بعد والی حالت پر محمول کر کے میراث کا مستحق قرار دیا جائے گا۔

ولنا الخ ہماری دلیل یہ ہے کہ اختلاف دین کی وجہ سے وہ عورت فی الحال میراث سے محروم ہے اور جو حکم فی الحال ثابت ہو اسے استصحاب حال کی وجہ سے ماضی میں بھی ثابت کیا جاتا ہے لہٰذا جب فی الحال وہ میراث سے محروم ہے تو استصحابِ حال کی بنیاد پر شوہر کی موت کے وقت بھی وہ میراث سے محروم ہی قرار دی جائے گی اور یہ کہا جائے گا کہ یہ عورت نصرانی شوہر کی موت سے پہلے ہی مسلمان ہو چکی ہے اور چوں کہ میت کے ورثاء بھی اسی بات کے مدعی ہیں اس لیے ان کا قول اور ان کا دعویٰ معتبر ہوگا۔

اس کی مثال پن چکی کے پانی کا جاری ہونا ہے چنانچہ اگر اس سلسلے میں آجر اور مستاجر کا اختلاف ہو جائے اور آجر کہے کہ پوری مدتِ اجارہ میں پانی جاری تھا لہٰذا مکمل اجرت واجب ہے اور مستاجر کہتا ہے کہ مدتِ اجارہ میں ایک دن بھی پانی جاری نہیں تھا اور بینہ کسی کے پاس نہ ہو تو استصحابِ حال سے فیصلہ کیا جائے گا چنانچہ اگر فی الحال پن چکی جاری ہوگی تو ماضی میں بھی اس کے جاری ہونے کا فیصلہ کر دیا جائے گا اور مستاجر پر اجرت واجب ہوگی اور اگر فی الحال وہ بند ہو تو ماضی میں بھی اس کے بند ہونے کا فیصلہ کیا جائے گا اور مستاجر پر اجرت نہیں واجب ہوگی، اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی استصحابِ حال کو حکم بنایا گیا ہے اور چوں کہ وہ عورت فی الحال مستحق میراث نہیں ہے اس لیے ماضی میں بھی اسے مستحق میراث نہیں سمجھا اور شمار کیا جائے گا۔

وھذا ظاھر الخ فرماتے ہیں کہ استصحابِ حال کو حکم بنانا ظاہر و باہر ہے چنانچہ ہم لوگ دفعِ دعاوی کے لیے اس کا استعمال کرتے ہیں جب کہ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ اثباتِ استحقاق کے لیے اسے معتبر مانتے ہیں اسی لیے امام زفر رحمۃ اللہ علیہ نے صورتِ مسئلہ میں مدعیہ عورت کو حق دیا ہے اور ہم نے اسے محروم رکھا ہے۔

وَلَوْ مَاتَ الْمُسْلِمُ وَلَهٗ اِمْرَأَةٌ نَصْرَانِيَّةٌ فَجَاءَتْ مُسْلِمَةٌ بَعْدَ مَوْتِهٖ وَقَالَتْ أَسْلَمْتُ قَبْلَ مَوْتِهٖ وَقَالَتِ الْوَرَثَةُ أَسْلَمْتِ بَعْدَ مَوْتِهٖ فَالْقَوْلُ قَوْلُهُمْ أَيْضًا وَلَا يُحَكَّمُ الْحَالُ، لِأَنَّ الظَّاهِرَ لَايَصْلُحُ حَجَّةٌ لِلْاِسْتِحْقَاقِ وَهِيَ مُحْتَاجَةٌ إِلَيْهِ، أَمَّا الْوَرَثَةُ فَهُمُ الدَّافِعُوْنَ وَيَشْهَدُلَهُمْ ظَاهِرًا لِحُدُوْثِ أَيْضًا.

ترجمہ: اور اگر مسلمان مرا اور اس کی بیوی نصرانیہ ہو پھر وہ اس کی موت کے بعد مسلمان ہو کر آئی اور کہنے لگی میں شوہر کی موت سے پہلے اسلام لا چکی تھی اور ورثاء نے کہا تم اس کی موت کے بعد مسلمان ہوئی ہو تو ورثاء ہی کا قول معتبر ہوگا اور ظاہر حال کو حکم نہیں بنایا جائے گا، کیونکہ ظاہر حال استحقاق کے لیے حجت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا جب کہ عورت اسی کی محتاج ہے۔ رہے ورثاء تو وہ دفع کرنے والے ہیں اور ظاہر حدوث بھی ان کے لیے شاہد ہے۔

میراث طلب کرنے والی مسلمان کی نومسلمہ سابق نصرانی بیوی کا فیصلہ:

مسئلہ یہ ہے کہ ایک مسلمان شخص کا انتقال ہوا اور اس کی بیوی نصرانی تھی لیکن شوہر کی وفات کے بعد وہ مسلمان ہوکر آئی اور کہنے لگی کہ میں شوہر کی موت سے پہلے ہی مشرف بہ اسلام ہو چکی تھی، اس لیے اس کی میراث کی مستحق ہوں لیکن میت کے ورثاء کہنے لگے کہ تم اس کی موت کے بعد مسلمان ہوئی ہو، اس لیے اختلاف دین کی وجہ سے مستحقِ میراث نہیں ہو تو اس صورت میں بھی ورثاء ہی کا قول معتبر ہوگا اور مذکورہ عورت کو میراث نہیں ملے گی، اور یہاں استصحاب حال کو حکم بنا کر یہ نہیں کہا جائے گا کہ یہ عورت فی الحال مسلمان ہے لہٰذا ماضی میں بھی مسلمان رہی ہوگی، کیونکہ ایسا کرنے سے وہ عورت مستحقِ میراث قرار پائے گی اور استصحابِ حال کا حجتِ مثبتہ ہونا لازم آئے گا حالانکہ ہمارے یہاں استصحاب حال حجت دافعہ ہے لہٰذا وہ حجتِ مثبتہ نہیں بنے گا اور نہ ہی استصحاب حال کو حکم بنا کر اس عورت کے لیے میراث کے استحقاق کا فیصلہ کیا جائے گا۔

البتہ میت کے ورثاء چوں کہ اس عورت کو میراث سے دفع کر رہے ہیں، اس لیے یہاں بھی استصحاب حال ان کے لیے حجت ہوگا اور یوں کہا جائے گا کہ یہ عورت ماضی میں یعنی حیاتِ زوج میں نصرانیہ تھی اس لیے شوہر کی موت کے کے وقت اور موت کے بعد بھی نصرانیہ ہی ہے لہٰذا اختلاف دین کی وجہ سے مستحقِ میراث نہیں ہے۔

ویشهد لهم الخ فرماتے ہیں کہ صورت مسئلہ میں ورثاء کے قول کو معتبر ماننے کی دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ ظاہر حدوث ان کے حق میں شاہد ہے بایں طور کہ عورت کا مسلمان ہونا ایک امر حادث ہے اور فقہی ضابطے کے تحت امر حادث کو اقرب اوقات کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور شوہر کی حیات اور موت میں سے اقرب وقت باعتبار اسلام زوجہ مابعد الموت ہے، لہٰذا یہی کہا جائے گا کہ وہ شوہر کی موت کے بعد مسلمان ہوئی ہے اور موت کے وقت یہ نصرانیہ ہی تھی، اس لیے اختلاف دین کی وجہ سے مستحقِ میراث نہیں ہے۔

قَالَ وَمَنْ مَاتَ وَلَهُ فِي يَدِ رَجُلٍ أَرْبَعَةُ آلَافِ دِرْهَمٍ وَدِيْعَةً فَقَالَ الْمُسْتَوْدَعُ هٰذَا ابْنُ الْمَيِّتِ لَاوَارِثَ لَهُ غَيْرُهُ فَإِنَّهُ يَدْفَعُ الْمَالَ إِلَيْهِ، لِأَنَّهُ إِقْرَارٌ مَا فِي يَدِهِ حَقُّ الْوَارِثِ خِلَافَةً فَصَارَ كَمَا إِذَا أَقَرَّ أَنَّهُ حَقُّ الْمُوْرِثِ وَهُوَ حَيٌّ إِصَالَةً، بِخِلَافِ مَا إِذَا أَقَرَّ لِرَجُلٍ أَنَّهُ وَكِيْلُ الْمُوْدَعِ بِالْقَبْضِ أَوْ أَنَّهُ اشْتَرَاهُ مِنْهُ حَيْثُ لَايُؤْمَرُ بِالدَّفْعِ إِلَيْهِ، لِأَنَّهُ أَقَرَّ بِقِيَامِ حَقِّ الْمُوْدَعِ إِذْ هُوَ حَيٌّ فَيَكُوْنُ إِقْرَارًا عَلَى مَالِ الْغَيْرِ وَلَا كَذٰلِكَ بَعْدَ مَوْتِهِ، بِخِلَافِ الْمَدْيُوْنِ إِذَا أَقَرَّ بِتَوْكِيْلِ غَيْرِهِ بِالْقَبْضِ، لِأَنَّ الدُّيُوْنَ تُقْضَى بِأَمْثَالِهَا فَيَكُوْنُ إِقْرَارًا عَلَى نَفْسِهِ فَيُؤْمَرُ بِالدَّفْعِ إِلَيْهِ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اس حال میں مرا کہ اس کے چار ہزار دراہم دوسرے کے پاس بطور ودیعت ہیں پھر مستودع نے کہا کہ یہ میت کا بیٹا ہے اور اس کے علاوہ میت کا کوئی وارث نہیں ہے تو وہ مذکورہ مال میت کے بیٹے کو دیدے، کیونکہ اس نے یہ اقرار کیا ہے کہ جو کچھ اس کے پاس ہے وہ نیابتاً میت کے وارث کا حق ہے لہٰذا یہ ایسا ہو گیا جیسے اس نے یہ اقرار کیا کہ اصالۃ یہ مورث کا حق ہے اور مورث زندہ ہو۔

برخلاف اس صورت کے جب مستودع نے کسی شخص کے متعلق یہ اقرار کیا کہ یہ شخص مودِع کا وکیل بالقبض ہے یا اس نے مودِع

سے وہ مال خرید لیا ہے چنانچہ اسے مقرلہ کو دینے کا حکم نہیں دیا جائے گا۔ کیونکہ مستودع نے مودِع کا حق باقی رہنے کا اقرار کیا ہے، اس لیے کہ وہ زندہ ہے، لہٰذا یہ مالِ غیر پر اقرار ہوگا۔ اور مودع کی موت کے بعد ایسا نہیں ہے۔ برخلاف مدیون کے جب اس نے دوسرے شخص کے متعلق قرض خواہ کی طرف سے وکیل بالقبض ہونے کا اقرار کیا، کیونکہ قرضے بالمثل اداء کر دیئے جاتے ہیں لہٰذا یہ اپنی ذات پر اقرار ہوگا، اس لیے قرض دار کو وکیل بالقبض کے حوالے کرنے کا حکم دیدیا جائے گا۔

امانت کا اقرار کرنے والا جب کسی ایک کو وارث قرار دے کر مال سپرد کرنا چاہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص چار ہزار درہم کسی کے پاس ودیعت رکھ کر مر گیا اور اس کی موت کے بعد مستودع نے یہ اقرار کیا کہ میرے پاس فلاں کی امانت رکھی ہوئی ہے اور فلاں اس کا بیٹا ہے اور اس بیٹے کے علاوہ مرحوم کا کوئی وارث نہیں ہے تو حکم یہ ہے کہ مُقِر اور مستودَع وہ مال مقرلہ یعنی میت کے بیٹے کو دیدے، کیونکہ مستودَع نے یہ اقرار کیا ہے کہ میرے پاس جو کچھ مالِ ودیعت ہے وہ میت کا نائب ہونے کی حیثیت سے اس کے بیٹے کا حق ہے اور چوں کہ مستودَع نے اسی صاحبِ حق کے لیے اس کا اقرار کیا ہے، اس لیے اس پر واجب ہے کہ وہ مذکورہ مال میت کے بیٹے کو دیدے، اور یہ ایسا ہے جیسے اگر خود ودیعت رکھنے والا زندہ ہوتا اور مستودَع اس کے حق کا اقرار کرتا تو اصالۃً اسے وہ مال مورث کے حوالے کرنا پڑتا اسی طرح جب مودِع نہیں رہا تو وہ مال اس کے نائب یعنی وارث کے حوالے کرنا ہوگا۔

اس کے برخلاف اگر مستودَع نے یہ اقرار کیا کہ فلاں شخص مودِع کی طرف سے مالِ ودیعت پر قبضہ کرنے کا وکیل ہے یا اس نے مودع سے وہ مال خرید لیا ہے، تو اس صورت میں قاضی مستودَع کو مذکورہ مال مودِع کے وکیل یا مشتری کے حوالے کرنے کا حکم نہیں دے گا، کیونکہ مودِع ابھی زندہ ہے اور مستودع نے اس کے حق کی موجودگی کا اقرار کیا ہے اور وہ یہ اعتراف کر چکا ہے کہ میرے پاس جو مال ہے وہ فلاں شخص کا ودیعت رکھا ہوا ہے، اب اس اعتراف کے بعد اس کا یہ اقرار کرنا کہ ایک شخص مودع کی طرف سے وکیل بالقبض ہے یہ دوسرے (مودِع کے) مال پر اقرار ہے اور کسی کا اقرار دوسرے شخص کے حق میں حجت نہیں ہوتا اسی لیے اس صورت میں قاضی مستودِع کو مذکورہ مالِ ودیعت مقرلہ کے سپرد کرنے کا حکم نہیں دے گا۔ اس کے برخلاف اگر مودِع مر گیا اور پھر مستودع نے اس کے وارث کے لیے مال کا اقرار کیا تو یہ اقرار علی مال الغیر نہیں ہوگا، کیونکہ جب مودع اور اصل مالک مر گیا تو اس کا مال اس کے ورثاء کی ملکیت ہو گیا اور چوں کہ پہلے مسئلے میں ابن یعنی وارث ہی کے لیے مستودَع۔ نے اقرار کیا ہے، اس لیے یہ اقرار علی مال المقر لہ ہوا اور اس طرح کا اقرار درست ہے اسی لیے اس صورت میں قاضی مستودع کو حکم دے گا کہ وہ مذکورہ مال مقرلہ کے حوالے کر دے۔

بخلاف المدیون الخ فرماتے ہیں کہ اگر قرض دار نے یہ اقرار کیا کہ اس کے قرض خواہ نے فلاں شخص کو قرضہ پر قبضہ کرنے کا وکیل بنایا ہے تو قاضی قرض دار کو یہ حکم دیدے گا کہ وہ وکیل بالقبض کو قرضہ دیدے، کیونکہ قرضہ جس طرح باعیانہا اداء کیا جاتا ہے اسی طرح بأمثالہا بھی اداء کیا جاتا ہے یعنی جو چیز یا جو نوٹ اور نقدی قرض لی جاتی ہے اسی کا واپس کرنا ضروری نہیں ہے، بلکہ اس جیسی دیگر نقدی اور دیگر اموال سے بھی دین اداء کر دیا جاتا ہے اور مثل خود قرض دار کا مملوک ہوتا ہے، لہٰذا وکیل بالقبض کے متعلق مدیون کا اقرار مُقِر کی ذات پر اقرار ہوگا اور انسان کا اپنی ذات میں اقرار کرنا درست اور معتبر ہے، اس لیے یہاں مدیون کا اقرار درست ہے لہٰذا قاضی کے لیے مدیون کو یہ حکم دینا بھی درست ہے کہ وہ وکیل بالقبض کو قرضہ اداء کر دے۔

وَلَوْ قَالَ الْمُودَعُ لِآخَرَ هٰذَا ابْنُهُ أَيْضًا وَقَالَ الْأَوَّلُ لَيْسَ لَهُ ابْنٌ غَيْرِيْ قُضِيَ بِالْمَالِ لِلْأَوَّلِ، لِأَنَّهُ لَمَّا صَحَّ إِقْرَارُهُ لِلْأَوَّلِ انْقَطَعَ يَدُهُ عَنِ الْمَالِ فَيَكُوْنُ هٰذَا إِقْرَارًا عَلَى الْأَوَّلِ فَلَا يَصِحُّ إِقْرَارُهُ لِلثَّانِيْ كَمَا لَوْ كَانَ الْأَوَّلُ ابْنًا مَعْرُوْفًا، وَلِأَنَّهُ حِيْنَ أَقَرَّ لِلْأَوَّلِ لَا مُكَذِّبَ لَهُ فَصَحَّ، وَحِيْنَ أَقَرَّ لِلثَّانِيْ لَهُ مُكَذِّبٌ فَلَمْ يَصِحَّ.

ترجمہ: اور اگر مودَع نے دوسرے کے متعلق کہا کہ یہ بھی میت کا بیٹا ہے اور پہلے نے کہا کہ میرے علاوہ میت کا کوئی بیٹا نہیں ہے تو پہلے کے لیے مال کا فیصلہ کیا جائے گا کیونکہ جب پہلے کے لیے مودَع کا اقرار صحیح ہوگیا تو مال سے اس کا قبضہ ممتنع ہوگیا لہٰذا (دوسری مرتبہ) اس کا اقرار علی الأول ہوگا اس لیے دوسرے کے لیے اس کا اقرار صحیح نہیں ہوگا جیسا کہ اگر پہلا لڑکا مشہور ہو، اور اس لیے کہ جب اس نے پہلے کے لیے اقرار کیا تو کوئی اس کی تکذیب کرنے والا نہیں تھا اس لیے وہ اقرار صحیح ہوگیا اور جس وقت اس نے دوسرے کے لیے اقرار کیا اس وقت اس کی تکذیب کرنے والا موجود ہے، اس لیے وہ اقرار صحیح نہیں ہوا۔

مذکورہ بالا صورت میں کسی دوسرے آدمی کے لیے اقرار:

مسئلہ یہ ہے کہ مستودَع نے کسی کے لیے اقرار کیا کہ مثلاً زید میت کا بیٹا ہے اس کے بعد بکر کے متعلق یہ اقرار کیا کہ یہ بھی میت کا بیٹا ہے، اس پر پہلے مقرلہ یعنی زید نے کہا کہ میرے علاوہ میت کا کوئی بیٹا ہی نہیں ہے تو اس صورت میں حکم یہ ہے کہ پہلے مقرلہ یعنی زید کے لیے میت کے مالِ ودیعت کا فیصلہ کردیا جائے گا اور دوسرے مقرلہ یعنی بکر کو کچھ بھی نہیں دیا جائے گا، کیونکہ جب مستودَع نے پہلے زید کے لیے میت کا بیٹا ہونے کا اقرار کیا تو اس وقت اس کا کوئی مزاحم نہیں تھا اس لیے پہلے کے لیے اس کا اقرار صحیح ہوگیا اور اس مال سے مستودَع کا قبضہ ختم ہوگیا۔ اب جب دوسرے کے لیے اس نے اقرار کیا تو یہ میت پر اور اس کے مال پر اقرار نہیں ہوا بلکہ اقرار علی الاول ہوا۔ اور اقرار علی الاول اقرار علی الغیر ہے اور اقرار علی الغیر چوں کہ درست نہیں ہے، اس لیے مستودَع کا دوسرے یعنی بکر کے لیے میت کا بیٹا ہونے کا اقرار درست نہیں ہے جیسے اگر پہلا یعنی زید میت کا مشہور بیٹا ہوتا اور اسی کو سب میت کا بیٹا جانتے ہوں اور پھر مستودَع دوسرے کے لیے ابن المیت کا اقرار کرتا تو وہ اقرار درست نہیں ہوتا اسی طرح صورتِ مسئلہ میں بھی دوسرے کے لیے میت کا اقرار درست نہیں ہوگا۔

اس سلسلے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ جب مستودَع نے پہلے زید کے لیے ابن المیت ہونے کا اقرار کیا تو کوئی اس کی تکذیب کرنے والا نہیں تھا، اس لیے وہ اقرار صحیح ہوگیا اور جب اس نے دوسرے یعنی بکر کے لیے بھی ابن المیت ہونے کا اقرار کیا تو پہلے مقرلہ یعنی زید نے اس کی تکذیب کردی اور لیس له ابن غیری کا دعویٰ کردیا، اس لیے دوسرے کے لیے مستودَع کا اقرار صحیح نہیں ہوگا اور پورا مالِ ودیعت پہلے مقرلہ کو دیا جائے گا۔

قَالَ وَإِذَا قُسِّمَ الْمِيْرَاثُ بَيْنَ الْغُرَمَاءِ وَالْوَرَثَةِ فَإِنَّهُ لَا يُؤْخَذُ مِنْهُمْ كَفِيْلٌ وَلَا مِنْ وَارِثٍ، وَهٰذَا شَيْءٌ احْتَاطَ بِهِ بَعْضُ الْقُضَاةِ وَهُوَ ظُلْمٌ، وَهٰذَا عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ، وَقَالَا يُؤْخَذُ الْكَفِيْلُ، وَالْمَسْأَلَةُ فِيْمَا إِذَا ثَبَتَ الدَّيْنُ وَالْإِرْثُ بِالشَّهَادَةِ وَلَمْ يَقُلِ الشُّهُوْدُ لَا نَعْلَمُ لَهُ وَارِثًا غَيْرَهُ، لَهُمَا أَنَّ الْقَاضِيَ نَاظِرٌ لِلْغُيَّبِ، وَالظَّاهِرُ أَنَّ فِيْ

التَّرِكَةِ وَارِثًا غَائِبًا أَوْ غَرِيمًا غَائِبًا، لِأَنَّ الْمَوْتَ قَدْ يَقَعُ بَغْتَةً فَيُحْتَاطُ بِالْكَفَالَةِ كَمَا إِذَا دَفَعَ الْآبِقَ وَاللُّقْطَةَ إِلَى صَاحِبِهِ أَوْ أَعْطَى امْرَأَةَ الْغَائِبِ النَّفَقَةَ مِنْ مَالِهِ، وَلِأَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ أَنَّ حَقَّ الْحَاضِرِ ثَابِتٌ قَطْعًا أَوْ ظَاهِرًا فَلَا يُؤَخَّرُ لِحَقٍّ مَوْهُوْمٍ إِلَى زَمَانِ التَّكْفِيْلِ كَمَنْ أَثْبَتَ الشِّرَاءَ مِمَّنْ فِي يَدِهِ أَوْ أَثْبَتَ الدَّيْنَ عَلَى الْعَبْدِ حَتّٰى بِيْعَ فِي دَيْنِهِ لَايُكَفَّلُ، وَلِأَنَّ الْمَكْفُوْلَ لَهُ مَجْهُوْلٌ فَصَارَ كَمَا إِذَا كَفَلَ لِأَحَدِ الْغُرَمَاءِ، بِخِلَافِ النَّفَقَةِ، لِأَنَّ حَقَّ الزَّوْجِ ثَابِتٌ وَهُوَ مَعْلُوْمٌ، وَأَمَّا الْآبِقُ وَاللُّقْطَةُ فَفِيْهِ رِوَايَتَانِ، وَالْأَصَحُّ أَنَّهُ عَلَى الْخِلَافِ، وَقِيْلَ إِنْ دَفَعَ بِعَلَامَةِ اللُّقْطَةِ أَوْ بِإِقْرَارِ الْعَبْدِ يُكَفَّلُ بِالْإِجْمَاعِ، لِأَنَّ الْحَقَّ غَيْرُ ثَابِتٍ وَلِهٰذَا كَانَ لَهُ أَنْ يَمْنَعَ، وَقَوْلُهُ وَهُوَ ظُلْمٌ أَيْ مَيْلٌ عَنْ سَوَاءِ السَّبِيْلِ وَهٰذَا يَكْشِفُ عَنْ مَذْهَبِهِ مَعَ أَنَّ الْمُجْتَهِدَ يُخْطِئُ وَيُصِيْبُ، لَا كَمَا ظَنَّهُ الْبَعْضُ.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ جب قاضی میت کے قرض خواہوں اور ورثاء کے درمیان میراث تقسیم کرے تو نہ تو غرماء سے کفیل لیا جائے گا اور نہ ہی کسی وارث سے اور یہ ایک ایسی چیز ہے جس کے ساتھ بعض قاضیوں نے احتیاط کیا ہے حالانکہ ایسا کرنا ظلم ہے اور یہ حکم حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں ہے، حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما فرماتے ہیں کہ قاضی کفیل لے گا۔ اور مسئلہ اس صورت میں ہے جب دَین اور میراث شہادت سے ثابت ہوئے ہوں اور گواہوں نے یہ نہ کہا ہو کہ ہم اس کے علاوہ میت کا دوسرا وارث نہیں جانتے۔

حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کی دلیل یہ ہے کہ قاضی غائب لوگوں کا نگراں ہے اور ظاہر یہی ہے کہ ترکہ میں کوئی وارث یا کوئی قرض خواہ غائب ہو، کیونکہ کبھی اچانک موت واقع ہوجاتی ہے لہٰذا قاضی کفیل لے کر احتیاط کرے گا جیسے قاضی بھاگا ہوا غلام اس کے مالک کو دیدے یا لقطہ اس کے مالک کو دیدے یا غائب کی بیوی کو اس کے مال سے نفقہ دیدے۔

حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ جو حق دار حاضر ہے اس کا حق یقینی طور پر ثابت ہے یا ظاہراً ثابت ہے لہٰذا حق موہوم کی وجہ سے کفیل دینے کے زمانے تک اس کے حق کو موخر نہیں کیا جائے گا جیسے کسی نے قابض سے شراء کو ثابت کردیا یا غلام پر قرضہ ثابت کردیا یہاں تک کہ وہ غلام اس دین میں فروخت کیا گیا تو (مشتری یا قرض خواہ سے) کفیل نہیں لیا جائے گا۔

اور اس لیے کہ مکفول لہ مجہول ہے تو یہ ایسا ہوگیا جیسے غرماء میں سے ایک کے لیے کفیل ہوا ہو۔

برخلاف نفقہ کے، کیونکہ شوہر کا حق ثابت ہے اور وہ معلوم ہے۔ رہا مسئلہ آبق اور لقطہ کا تو اس میں دو روایتیں ہیں اور اصح یہ ہے کہ یہ مسئلہ بھی مختلف فیہ ہے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ اگر قاضی نے لقطہ کی علامت بیان کرنے پر اسے اس کے مالک کو دیا یا غلام کے اقرار پر اسے دیا تو بالاتفاق مالک سے کفیل لیا جائے گا، کیونکہ حق ثابت نہیں ہے اسی لیے قاضی کو اسے روکنے کا اختیار ہے اور ماتن کا وھو ظلم (یعنی راہِ حق سے منحرف ہونا) کہنا اس بات کا انکشاف کررہا ہے کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب یہ ہے کہ مجتہد غلطی بھی کرتا ہے اور صحیح بھی کرتا ہے۔ ایسا نہیں ہے جیسا کہ کچھ لوگوں نے سمجھا ہے۔

میت کے قرضخواہوں اور حاضر ورثاء سے کفیل مانگنے کا حکم:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص کا انتقال ہوا، اس پر کچھ لوگوں کا قرضہ تھا، لیکن یہ قرضہ ظاہر نہیں تھا اور قرض خواہوں نے بینہ

سے اسے ثابت کردیا اسی طرح اس کی کوئی زمین جائداد تھی اور کوئی دوسرا اس پر قابض تھا اور اس کے ورثاء نے بینہ اور شہادت کے ذریعہ اسے ثابت کیا اور قاضی ان کے مابین میراث تقسیم کرنے لگا تو حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں قاضی نہ تو کسی قرض خواہ سے کفیل لے سکتا ہے اور نہ ہی کسی وارث سے۔ حالانکہ بعض قاضیوں نے اس طرح کی صورت حال میں کفیل لیا ہے لیکن دور اندیش فقہاء کی نگاہ میں یہ ظلم ہے۔ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے بالمقابل ان کے دونوں شاگردوں نے صورتِ مسئلہ میں قاضی کے لیے کفیل لینے کو درست اور جائز قرار دیا ہے، ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ قاضی غائب حق داروں کے حقوق کی حفاظت اور نگہبانی کے لیے مقرر کیا جاتا ہے اور موت کب آجائے اس کا کوئی ٹھکانہ نہیں ہے، اس لیے ہوسکتا ہے کہ میت کے ترکہ میں موجودہ حق داروں یعنی غرماء اور ورثاء میں سے کوئی موجود نہ ہو لہٰذا احتیاط کے پیش نظر قاضی موجودہ حق داروں سے کفیل لے لے تاکہ اس کے ذریعہ غائبین کے حقوق اداء کر سکے۔

حضرات صاحبین رحمہما اللہ نے اپنے مدعی کو ثابت کرنے کے لیے تین نظریں پیش فرمائی ہیں (۱) ایک غلام اپنے مالک کے قبضے سے بھاگ گیا اور قاضی نے اسے پکڑوالیا پھر اس کا کوئی مالک آیا اور قاضی کے یہاں اس کا مالک ہونا ثابت ہوگیا تو قاضی اس مالک کو وہ بھاگا ہوا غلام دیدے اور اس سے کفیل لے لے (۲) دوسری نظیر یہ ہے کہ قاضی کو کوئی گری پڑی ہوئی چیز ملی اور ایک شخص نے اس کے مالک ہونے کا دعویٰ کیا اور قاضی نے اسے مالک سمجھ لیا تو قاضی جب وہ لقطہ اس کے حوالے کرے تو اس سے کفیل لے لے (۳) تیسری نظیر یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کے پاس اپنا کچھ مال ودیعت رکھا اور خود غائب ہوگیا پھر اس کی بیوی نے قاضی سے نفقہ کی درخواست کی اور تفتیش کے بعد مستودع کے پاس زوجِ غائب کا مال ثابت ہوا اور مستودع نے اس کا اقرار بھی کرلیا تو قاضی اس سے مال لے کر زوج غائب کی بیوی کو نفقہ دے دیگا اور اس بیوی سے ایک کفیل لے گا، لہٰذا جس طرح ان صورتوں میں قاضی کفیل لیتا ہے اسی طرح صورتِ مسئلہ میں بھی وہ کفیل لے گا اور اس کے کفیل لینا درست اور جائز ہے۔

ولأبی حنیفة الخ حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ غرماء اور ورثاء میں سے جو لوگ موجود ہیں ان کا حق قطعی طور پر ثابت ہے اور اگر ان کے علاوہ کوئی اور حق دار ہو مگر وہ فی الحال موجود اور ظاہر نہ ہو تو حاضرین کا حق ظاہری طور پر ثابت ہے اور جو موجود نہیں ہیں ان کا حق ثابت نہیں ہے بلکہ موہوم ہے اور حقِ موہوم کی وجہ سے حق موجود کو موخر نہیں کیا جاتا ہے اس لیے صورت مسئلہ میں کفیل لے کر حاضرین کے حقوق کی ادائیگی کو زمانہ تکفیل تک موخر نہیں کیا جائے گا، بلکہ بدون کفیل کے لیے انھیں ان کا حق دے کر حساب وکتاب بے باک کردیا جائے گا۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ نعمان ایک سائیکل پر قابض ہے اور سلمان نے یہ بینہ پیش کردیا کہ میں نے نعمان سے فلاں سائیکل خریدی ہے تو قاضی قابض کو یہ حکم دے گا کہ وہ سائیکل مشتری کے حوالے کردے لیکن اس وہم کی بنیاد پر مشتری سے کفیل نہیں لے گا کہ ہوسکتا ہے کہ کوئی دوسرا بھی اس سائیکل کا خریدار یا دعوے دار ہو۔ اسی طرح ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ فلاں غلام پر میرا اتنا قرضہ ہے اور اسے بینہ سے ثابت کردیا چنانچہ قاضی نے اس غلام کو فروخت کر کے مدعی کو قرضہ دینے کا ارادہ کرلیا تو یہاں بھی قرضہ دیتے وقت قاضی مدعی سے کفیل نہیں لے گا کہ ہوسکتا ہے کہ اس پر کسی اور کا بھی قرض ہو، لہٰذا جس طرح وہم کی بنیاد پر ان مثالوں میں صاحب حق سے قاضی کفیل نہیں لے سکتا اسی طرح صورتِ مسئلہ میں بھی موجودہ غرماء اور ورثاء سے قاضی کفیل لینے کا مجاز اور مستحق نہیں ہے۔

ولأن المكفول الخ کفیل نہ لینے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ صحت کفالہ کے لیے مکفول لہ کا معلوم ہونا ضروری ہے حالانکہ جو حق دار غائب ہے وہ مجہول ہے اور مجہول کا کفالہ صحیح نہیں ہے اور جس طرح سارے قرض خواہوں میں سے کسی ایک غیر معلوم کے لیے کفیل ہونا صحیح نہیں ہے ایسے ہی کسی غائب اور غیر معلوم حق دار کے لیے بھی کفیل ہونا صحیح نہیں ہے۔

بخلاف النفقة الخ یہاں حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کی طرف سے پیش کردہ نظیروں کا جواب دیا گیا ہے چنانچہ عورت کے نفقہ والی نظیر کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ صورتِ مسئلہ کو نفقۂ زوج پر قیاس کرنا درست نہیں ہے کیونکہ وہ نفقہ شوہر کے ودیعت کردہ مال سے دیا گیا ہے اور اس مال میں شوہر کا حق ثابت ہے اور شوہر خود بھی معلوم ہے اور چوں کہ معلوم کا کفالہ درست ہے اسی لیے نفقہ والے مسئلے میں کفیل لینا درست ہے لیکن صورتِ مسئلہ میں مکفول لہ مجہول ہے، اس لیے یہاں کفیل لینا درست نہیں ہے۔

اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کی دیگر نظیروں (یعنی آبق اور لقطہ کے مالک سے کفیل لینے) کا جواب یہ ہے کہ اس سلسلے میں امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے دو روایتیں مروی ہیں پہلی روایت میں امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے کفیل لینے کو اختیار کیا ہے اور دوسری روایت میں اسے پسند نہیں کیا ہے، لیکن صاحب ہدایہ یہ فرماتے ہیں کہ اصح یہ ہے کہ آبق اور لقطہ میں کفیل لینے کا مسئلہ مختلف فیہ ہے اور امام صاحبؒ کے یہاں ان صورتوں میں بھی کفیل نہیں لیا جائے گا اور جب امام صاحبؒ کے یہاں ان صورتوں میں کفیل نہیں لیا جاتا ہے تو ظاہر ہے کہ ان صورتوں سے ان کے خلاف استدلال کرنا بھی درست نہیں ہے۔

وقيل الخ فرماتے ہیں کہ بعض حضرات کے یہاں اگر قاضی نے لقطہ کی علامت بیان کرنے پر اسے مالک کے حوالے کیا یا غلام نے اقرار کیا کہ میں فلاں شخص کا غلام ہوں اور اس کے اقرار پر اس نے مقرلہ کو غلام دیدیا تو امام صاحبؒ اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہما سب کے یہاں مالک سے کفیل لیا جائے گا، کیونکہ نہ تو علامت بیان کرنے سے کسی کا مالکانہ حق ثابت ہوتا ہے اور نہ ہی غلام کے لیے اقرار سے مقرلہ میں اس کی ملکیت ثابت ہوتی ہے اور ان کے باوجود بھی لقطہ اور غلام کے دوسرے مملوک ہونے کا احتمال باقی رہتا ہے، اس لیے اس احتمال کی وجہ سے جس شخص کو دیا جائے گا اس سے کفیل لیا جائے گا، اسی وجہ سے قاضی کو یہ بھی حق ہے کہ لقطہ کی علامت بیان کرنے والے کو وہ لقطہ نہ دے اور مقرلہ کو وہ غلام نہ دے، لہٰذا جب قاضی کو نہ دینے کا اختیار ہے تو اسے کفیل لے کر زمانۂ تکفیل تک موخر کرنے کا بھی اختیار ہوگا۔

وقوله الخ فرماتے ہیں کہ امام صاحبؒ نے جو **وهو ظلم** کہا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ایسا کرنے والے سیدھی راہ سے منحرف ہیں اور مجتہد فیہ مسئلہ پر کفیل لینے پر ظلم کا اطلاق کرنے سے یہ واضح ہے کہ مجتہد جب اجتہاد کرتا ہے تو کبھی اس کا اجتہاد درست ہوتا ہے اور کبھی اس کا اجتہاد درست نہیں ہوتا اور غلطی کر جاتا ہے یعنی مجتہد کے اجتہاد میں خطا اور صواب دونوں کا احتمال رہتا ہے اور مجتہد ہمارے یہاں ہمیشہ صواب پر نہیں رہتا جیسا کہ یہی معتزلہ کا مذہب ہے۔

قَالَ وَإِذَا كَانَتِ الدَّارُ فِي يَدِ رَجُلٍ وَأَقَامَ الْآخَرُ الْبَيِّنَةَ أَنَّ أَبَاهُ مَاتَ وَتَرَكَهَا مِيرَاثًا بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَخِيهِ فُلَانِ الْغَائِبِ قُضِيَ لَهُ بِالنِّصْفِ وَتُرِكَ النِّصْفُ الْآخَرُ فِي يَدِ الَّذِي فِي يَدَيْهِ، وَلَا يُسْتَوْثَقُ مِنْهُ بِكَفِيلٍ، وَهٰذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ، وَقَالَا إِنْ كَانَ الَّذِي فِي يَدَيْهِ جَاحِدًا أُخِذَ مِنْهُ وَجُعِلَ فِي يَدِ أَمِينٍ، وَإِنْ لَمْ يَجْحَدْ تُرِكَ

فِيْ يَدِهٖ، لَهُمَا أَنَّ الْجَاحِدَ خَائِنٌ فَلَا يُتْرَكُ الْمَالُ فِيْ يَدِهٖ، بِخِلَافِ الْمُقِرِّ، لِأَنَّهٗ أَمِيْنٌ، وَلَهٗ أَنَّ الْقَضَاءَ وَقَعَ لِلْمَيِّتِ مَقْصُوْدًا وَاحْتِمَالُ كَوْنِهٖ مُخْتَارًا لِلْمَيِّتِ ثَابِتٌ فَلَا يَنْقُضُ يَدَهٗ كَمَا إِذَا كَانَ مُقِرًّا وَجُحُوْدُهٗ قَدِ ارْتَفَعَ بِقَضَاءِ الْقَاضِيْ، وَالظَّاهِرُ عَدَمُ الْجُحُوْدِ فِي الْمُسْتَقْبَلِ لِصَيْرُوْرَةِ الْحَادِثَةِ مَعْلُوْمَةً لَهٗ وَلِلْقَاضِيْ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر مکان کسی شخص کے قبضے میں ہو اور دوسرے نے اس بات پر بینہ قائم کردیا کہ اس کا باپ مر چکا ہے اور اس مکان کو میرے اور میرے فلاں غائب بھائی کے مابین میراث چھوڑا ہے، تو اس کے لیے نصف کا فیصلہ کردیا جائے گا اور دوسرا نصف اس شخص کے پاس چھوڑا جائے گا جس کے قبضے میں وہ مکان ہے اور اس سے وثوق کے لیے کفیل نہیں لیا جائے گا۔ اور یہ حکم حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں ہے۔ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما فرماتے ہیں کہ اگر قابض (مدعی کے حق کا) منکر ہو تو نصف آخر اس سے لے لیا جائے گا اور کسی امین کے قبضہ میں دے دیا جائے گا۔ اور اگر وہ منکر نہ ہو تو اسی کے پاس چھوڑ دیا جائے گا۔ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کی دلیل یہ ہے کہ منکر خائن ہے لہٰذا اس کے قبضہ میں مال نہیں چھوڑا جائے گا۔ برخلاف مُقر کے اس لیے کہ وہ امین ہوتا ہے۔ حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ فیصلہ تو بالقصد میت کے لیے ہوا ہے اور قابض کے متعلق میت کی طرف سے مختار ہونا ثابت ہے، لہٰذا اس کا قبضہ ختم نہیں ہوگا جیسا کہ اگر وہ مُقر ہو اور اس کا انکار قضائے قاضی سے ختم ہو چکا ہے۔ اور آئندہ اس کا انکار نہ کرنا ظاہر ہے، کیونکہ یہ واقعہ اسے بھی معلوم ہے اور قاضی کو بھی معلوم ہے۔

دعوائے غصب اور تقسیم میراث:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی مکان کسی شخص کے قبضہ میں ہو اور ایک دوسرے شخص نے اس بات پر بینہ پیش کردیا کہ میرے والد کا انتقال ہو چکا ہے اور جس مکان پر فلاں شخص قابض ہے اسے میرے والد نے میرے اور میرے ایک بھائی کے نام میراث چھوڑا ہے اور میرا وہ بھائی اس وقت یہاں نہیں ہے تو حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس کا حکم یہ ہے کہ جس نے بینہ پیش کیا ہے اسے مذکورہ مکان میں سے نصف دے دیا جائے گا اور نصف آخر کو قابض کے پاس ہی چھوڑ دیا جائے گا اور اس ترک پر اس قابض سے کوئی کفیل نہیں لیا جائے گا۔ جب کہ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کا مسلک یہ ہے کہ اگر قابض مدعی کے دعوے کا منکر ہو تو نصف آخر اس کے قبضہ میں نہیں رکھا جائے گا، بلکہ اس سے لے کر کسی اور کو دیدیا جائے گا، جو امین ہو۔ اور اگر وہ منکر نہ ہو تو پھر نصف آخر کو اسی کے قبضہ میں رکھا جائے گا، ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اگر قابض مدعی کے دعوے کا انکار کرتا ہے تو انکار کی وجہ سے اس کی خیانت ظاہر ہوگئی اور خائن کے پاس کسی دوسرے کا مال نہیں رکھا جاتا، کیونکہ خائن اسے ہڑپ لیتا ہے، البتہ اگر قابض غائب اور مدعی کے حقوق کا مقر اور معترف ہو تو اس صورت میں چوں کہ وہ امین ہے اور امین کے پاس کسی کا مال رکھنے میں کوئی حرج اور مضائقہ نہیں ہے، اس لیے اس صورت میں اسی قابض ہی کے پاس مال یعنی مکان کا نصف آخر چھوڑ دیا جائے گا۔

وله الخ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ مدعی کے بینہ سے قاضی جو فیصلہ کرے گا وہ براہ راست اور بالقصد میت پر واقع ہوگا اور اس مکان کا ثبوت پہلے میت کے لیے ہوگا اور اگر اس کے علاوہ میت کا کوئی دوسرا مال نہیں ہوگا تو سب سے پہلے اس سے میت کے قرضے اداء کیے جائیں گے اور اس کے تہائی مال سے وصیت کا نفاذ ہوگا۔ لہٰذا قابض کے انکار کے باوجود یہی کہا جائے گا کہ

میت نے اسے اس کام کے لیے پسند کیا تھا، لہٰذا اس کا قبضہ ختم نہیں کیا جائے گا اور وہ نصف آخر اسی کے پاس چھوڑ دیا جائے گا جیسے اگر قابض مدعی کے دعوے کا مقر ہو تو باقی مال اسی کے قبضے میں چھوڑ دیا جاتا ہے۔

اسی طرح انکار کی صورت میں بھی وہ مکان اسی کے قبضے میں چھوڑ دیا جائے گا اور پھر اس کے انکار پر جب مدعی نے بینہ پیش کر دیا اور قابض نے مدعی کے لیے نصف کا فیصلہ کر دیا تو ظاہر ہے کہ اس کا انکار بھی دب گیا اور اس کی خیانت کی نیت بھی سرد پڑ گئی اور چوں کہ حاضر کے معاملے میں اس سے نصف لے لیا گیا ہے، اس لیے اب امید یہی ہے کہ وہ غائب کو بھی نصف اس کے حوالے کر دے گا اور انکار یا ٹال مٹول کر کے اپنی مٹی مزید پلید نہیں کرے گا، کیونکہ اس کا انکار اور پھر بینہ اور قضائے قاضی سے مدعی کے حق کا اقرار و اعتبار اسے بھی معلوم ہے اور قاضی کو بھی معلوم ہے، اس لیے اب اگر وہ نخرے گا تو قاضی اس پر جوت بجائے گا۔

وَلَوْ كَانَتِ الدَّعْوٰى فِي مَنْقُوْلٍ فَقَدْ قِيْلَ يُؤْخَذُ مِنْهُ بِالْاِتِّفَاقِ، لِأَنَّهٗ يَحْتَاجُ فِيْهِ إِلَى الْحِفْظِ، وَالنَّزْعُ أَبْلَغُ فِيْهِ، بِخِلَافِ الْعِقَارِ لِأَنَّهَا مُحْصَنَةٌ بِنَفْسِهَا، وَلِهٰذَا يَمْلِكُ الْوَصِيُّ بَيْعَ الْمَنْقُوْلِ عَلَى الْكَبِيْرِ الْغَائِبِ دُوْنَ الْعِقَارِ، وَكَذَا حُكْمُ وَصِيِّ الْأُمِّ وَالْأَخِ وَالْعَمِّ عَلَى الصَّغِيْرِ، وَقِيْلَ الْمَنْقُوْلُ عَلَى الْخِلَافِ أَيْضًا، وَقَوْلُ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ فِيْهِ أَظْهَرُ لِحَاجَتِهٖ إِلَى الْحِفْظِ، وَإِنَّمَا لَايُؤْخَذُ الْكَفِيْلُ لِأَنَّهٗ إِنْشَاءُ الْخُصُوْمَةِ وَالْقَاضِيْ إِنَّمَا نُصِبَ لِقَطْعِهَا لَا لِإِنْشَائِهَا.

ترجمہ: اور اگر منقول چیز میں دعویٰ ہو تو ایک قول یہ ہے کہ قابض سے بالاتفاق وہ مال لے لیا جائے گا، کیونکہ اسے حفاظت کی ضرورت ہے اور لے لینے میں زیادہ حفاظت ہے۔ برخلاف غیر منقول جائداد کے کیونکہ وہ بذات خود محفوظ ہوتی ہے اسی وجہ سے وصی، بالغ غائب پر منقول کی بیع کا مالک ہے، لیکن بیع عقار کا مالک نہیں ہے اور ماں، بھائی اور چچا کے وصی کے نابالغ پر یہی حکم ہے۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ منقولہ بھی مختلف فیہ ہے اور امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا قول اس میں زیادہ ظاہر ہے کیونکہ اسے حفاظت کی ضرورت ہے۔ اور اس لیے کفیل نہیں لیا جائے گا، کیونکہ کفیل لینا خصومت پیدا کرنا ہے اور قاضی قطعِ خصومت کے لیے مقرر کیا جاتا ہے نہ کہ انشائے خصومت کے لیے۔

ماقبل صورت منقولہ ساز وسامان پر دعویٰ کرنے کی صورت:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر ماقبل والا دعویٰ مالِ منقولہ مثلاً ساز وسامان وغیرہ کے متعلق ہو اور پھر قابض مدعی کے دعویٰ کا منکر ہو تو اس صورت میں بعض مشائخ کی رائے یہ ہے کہ مدعی کے بینہ پر جب قاضی اس کے لیے نصف کا فیصلہ کرے گا تو قابض کے پاس سے باقی نصف بھی لے کر کسی امین کو دیدے گا، کیونکہ وہ نصف حفاظت کا ضرورت مند ہے اور قابض کے پاس سے اسے لینے ہی میں حفاظت ہے، اس لیے کہ جب قابض اس کا انکار کر چکا ہے تو اس کی نیت اس پر خراب ہو چکی ہے اور بہت ممکن ہے کہ وہ اس میں تصرف کر بیٹھے، لہٰذا اب بہتر یہ ہے کہ قابض سے وہ مال لے کر کسی امین کو دیدیا جائے تاکہ وہ محفوظ رہ سکے اور یہ مسئلہ امام صاحب اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہما سب کے یہاں اسی حکم کے ساتھ ہے اور متفق علیہ ہے۔

ہاں اگر میت کا ترکہ غیر منقول جائداد ہو جیسے مکان، زمین تو اسے قابض کے پاس باقی چھوڑنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، کیونکہ عقار یعنی غیر منقول زمین جائداد بذات خود محفوظ ہوتی ہے اور اس میں تصرف کا امکان معدوم رہتا ہے۔

ولهذا يملك الخ فرماتے ہیں کہ غیر منقول کے بالمقابل مالِ منقول کو حفاظت کی ضرورت زیادہ درکار ہوتی ہے اسی لیے اگر کوئی شخص بالغ ہو لیکن اپنے شہر سے غائب ہو تو اس کے وصی کو یہ اختیار ہے کہ وہ اس کی اجازت کے بغیر بھی اس کا مالِ منقول فروخت کردے، کیونکہ اگر وصی فروخت نہیں کرے گا تو ہوسکتا ہے کہ وہ مال ضائع ہوجائے یا کوئی اس پر ناحق قبضہ کرلے، لیکن اگر بالغ غائب کا مال غیر منقول ہو تو وصی کے لیے ایسا کرنے کی اجازت نہیں ہے، اس لیے کہ غیر منقول خود ہی محفوظ ہوتا ہے اور اس کے ضیاع کا خطرہ کم رہتا ہے اس لیے اسے فروخت کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔ اسی طرح ماں، بھائی چچا اور نابالغ کے وصی کو بھی اندیشۂ ضیاع کی صورت میں ان کا مال منقول فروخت کرنے کی اجازت ہے، کیونکہ وصی موصی لہ کے اموال کی حفاظت پر مامور ہوتا ہے اور حفاظت کے لیے کبھی مالِ منقول کو فروخت کرنا ناگزیر ہوجاتا ہے، اس لیے حفاظت کے پیشِ مذکورین کے وصی کو یہ اجازت دی گئی ہے۔

وقيل الخ فرماتے ہیں کہ بعض مشائخ کی رائے یہ ہے کہ جس طرح مالِ غیر منقول میں حضرت امام صاحب اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ کا اختلاف ہے اسی طرح مالِ منقول میں بھی یہ حضرات مختلف ہیں چنانچہ قابض کے انکار پر منقول کو امام صاحب کے یہاں قابض ہی کے پاس چھوڑ دیا جائے گا، لیکن حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں اس سے لے کر کسی امین کے پاس رکھا جائے گا، صاحب ہدایہ کے یہاں منقول کی صورت میں بھی امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ ہی کا قول معتمد اور مستند ہے، اسی لیے اس کو اظہر یعنی زیادہ واضح کہا ہے، کیونکہ وہ مالِ منقول ہونے کی وجہ سے حفاظت کا زیادہ ضرورت مند ہے اور قابض کے پاس اسے چھوڑنے میں حفاظت زیادہ ہے، اس لیے کہ قابض کے پاس وہ مال صورتاً بھی محفوظ ہے جیسا کہ فی الحال موجود ہے اور معناً بھی محفوظ ہے بایں طور کہ قابض اس مال کے حقِ غیر ہونے کا منکر ہے اور اگر وہ مال ہلاک ہوگیا اور غائب نے بھی آکر اپنا شناخت نامہ دکھایا اور قاضی کے یہاں اس نے اپنا حق ثابت کرلیا تو قابض پر اس کا ضمان واجب ہوگا جب کہ اگر قابض سے لے کر کسی امین کے پاس اسے رکھیں گے تو امین کے پاس وہ مال صرف صورتاً محفوظ ہوگا اور معناً محفوظ نہیں ہوگا، کیونکہ اگر وہ مال ہلاک ہوگیا تو امین پر اس کا ضمان واجب نہیں ہوگا۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ وہ مال قابض کے پاس چھوڑنے میں زیادہ محفوظ ہے اور یہی امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے اور یہی اظہر ہے۔

وإنما لا يؤخذ الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ صورت مسئلہ کے متن میں جو کفیل نہ لینے کی بات کہی گئی ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ کفیل لینے میں جھگڑا ہوگا اس طرح کہ قابض کفیل دینے سے انکار کرے گا اور قاضی اس سے مطالبہ کرے گا اور معاملہ طول پکڑتا جائے گا جب کہ قاضی جھگڑا ختم کرنے کے لیے مقرر کیا جاتا ہے نہ کہ جھگڑا کرنے اور جھگڑنے کی راہ پیدا کرنے کے لیے، اس لیے نہ تو کفیل لیا جائے گا اور نہ ہی یہ خرابی لازم آئے گی۔

وَإِذَا حَضَرَ الْغَائِبُ لَايَحْتَاجُ إِلَى إِعَادَةِ الْبَيِّنَةِ وَسُلِّمَ إِلَيْهِ النِّصْفُ بِذَالِكَ الْقَضَاءِ، لِأَنَّ أَحَدَ الْوَرَثَةِ يَنْتَصِبُ خَصْمًا عَنِ الْبَاقِيْنَ فِيْمَا يَسْتَحِقُّ لَهُ وَعَلَيْهِ، دَيْنًا كَانَ أَوْ عَيْنًا، لِأَنَّ الْمَقْضِيَّ لَهُ وَعَلَيْهِ إِنَّمَا هُوَ الْمَيِّتُ فِي

الْحَقِيْقَةِ، وَوَاحِدٌ مِنَ الْوَرَثَةِ يَصْلُحُ خَلِيْفَةً عَنْهُ فِيْ ذٰلِكَ، بِخِلَافِ الْإِسْتِيْفَاءِ لِنَفْسِهٖ، لِأَنَّهُ عَامِلٌ فِيْهِ لِنَفْسِهٖ فَلَايَصْلُحُ نَائِبًا عَنْ غَيْرِهٖ وَلِهٰذَا لَايَسْتَوْفِيْ إِلَّا نَصِيْبَهُ، وَصَارَ كَمَا إِذَا قَامَتِ الْبَيِّنَةُ بِدَيْنِ الْمَيِّتِ إِلَّا أَنَّهُ إِنَّمَا يَثْبُتُ اسْتِحْقَاقُ الْكُلِّ عَلٰى أَحَدِ الْوَرَثَةِ إِذَا كَانَ الْكُلُّ فِيْ يَدِهٖ. ذَكَرَهُ فِي الْجَامِعِ، لِأَنَّهُ لَايَكُوْنُ خَصْمًا بِدُوْنِ الْيَدِ فَيَقْتَصِرُ الْقَضَاءُ عَلٰى مَافِيْ يَدِهٖ.

ترجمه: اور جب غائب وارث حاضر ہوتو اسے دوبارہ بینہ پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور سابقہ حکم کے تحت اسے ماقی نصف دیدیا جائے، کیونکہ وارثوں میں سے ایک شخص بھی دیگر وارثوں کی طرف سے ہراس چیز میں خصم ہوجاتا ہے جواس کے لیے مستحق ہو یا اس پر مستحق ہوخواہ وہ دین ہو یا عین ہو، اس لیے جس کے لیے یا جس پر فیصلہ کیا گیا ہے وہ درحقیقت میت ہے اور واثوں میں سے ایک وارث بھی اس سلسلے میں میت کا خلیفہ ہوسکتا ہے۔ برخلاف اپنے لیے حق وصول کرنے کے اس لیے کہ اس میں انسان اپنی ذات کے لیے کام کرتا ہے لہٰذا دوسرے کی طرف سے نائب نہیں بن سکتا، اسی لیے تو حاضر شخص صرف اپنا حصہ وصول کرتا ہے۔ اور یہ ایسا ہوگیا جیسے میت کے دین پر بینہ قائم ہوا، مگر پورے مال کا استحقاق ایک وارث پر اسی صورت میں ہوگا جب پورا مال اسی کے قبضے میں ہو۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اسے جامع کبیر میں بیان کیا ہے، کیونکہ وارث حاضر قبضہ کے بغیر خصم نہیں ہوسکتا، لہٰذا جس کے قبضہ میں مال ہوگا اسی پر حکم قضاء منحصر ہوگا۔

مذکورہ بالاصورت میں وارثِ غائب کے آنے کا نتیجہ:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب وارثِ حاضر کے بینہ پر قاضی اس کے لیے نصف مکان کا فیصلہ کردے اور ماقی نصف قابض کے پاس رہے اور دوسرا وارث (جو غائب تھا) آجائے تو اب اسے اپنے حق کے اثبات کی خاطر بینہ پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ وارثِ حاضر کا پیش کردہ بینہ اس کے لیے بھی حجت ہوگا اور اسی بینہ کی روشنی میں قاضی اس کے لیے بھی نصف مکان کا فیصلہ کردے گا، کیونکہ چند وارثوں میں سے کوئی ایک وارث دیگر ورثاء کی طرف سے ہراس معاملہ میں خصم ہوجاتا ہے جو میت کے لیے ثابت ہوتا ہے یا میت پر ثابت ہوتا ہے چنانچہ اگر کسی میت کے پانچ بیٹے ہوں اور سب اس کے وارث ہوں اور پھر ان میں سے کسی ایک کی موجودگی میں میت کے لیے کسی پر حق ثابت ہوا مثلاً یہ واضح ہوا کہ میت کا ایک مکان فلاں شخص کے پاس ہے تو اس مکان میں اس کے سارے بیٹے وارث ہوں گے یا اگر یہ ثابت ہوا کہ میت پر فلاں شخص کا اتنا قرضہ ہے تو یہ قرض تمام وارثوں پر تقسیم ہوگا اور سب کو مل جل کر اداء کرنا ہوگا اگرچہ اس کا ثبوت کسی ایک ہی کی موجودگی میں ہوا ہوگا، کیونکہ ایک وارث دیگر ورثاء کی طرف سے خصم ہوجاتا ہے خواہ وہ حاضر ہوں یا غائب ہوں، اسی طرح صورت مسئلہ میں جب ایک بھائی نے بینہ پیش کیا تو وہ اس سلسلے میں اپنے غائب بھائی کی طرف سے خصم ہوگیا اور اس بینہ سے جس طرح حاضر کے لیے نصف کا فیصلہ ہوگا اسی طرح غائب کے لیے بھی نصف کا فیصلہ ہوگا اور غائب کے لیے دوبارہ بینہ پیش کرنا ضروری نہیں ہوگا۔

رہا یہ سوال کہ تنہا ایک وارث دیگر ورثاء کی طرف سے خصم کیوں ہوجاتا ہے؟ سو اس کا جواب یہ ہے کہ اس طرح کے مسئلے میں

قاضی جو فیصلہ کرتا ہے وہ درحقیقت میت کے لیے فیصلہ کرتا ہے خواہ ثبوت حق کا ہو یا میت پر لزوم حق کا ہو اور چوں کہ میت ایک ہے، اس لیے اس کی طرف سے ایک شخص نائب اور خلیفہ بن جائے گا لہٰذا صورت مسئلہ میں قابض جس مکان پر قابض ہے اس کا فیصلہ در حقیقت میت کے لیے ہوا ہے اور میت کے تمام ورثاء اس میں شریک ہوں گے خواہ وہ حاضر ہوں یا غائب ہوں۔

بخلاف الاستیفاء الخ یہاں سے ایک سوال مقدر کا جواب دیا گیا ہے، سوال یہ ہے کہ قول آپ کے ایک وارث میت کا نائب ہوسکتا ہے تو جس طرح مذکورہ پورے مکان کا میت کے لیے فیصلہ کیا گیا ہے اسی طرح اس نائب کے لیے بھی پورے مکان کا فیصلہ کردیا جائے اور اس کے لیے پورے مکان پر قبضہ کرنے کی اجازت دی جائے حالانکہ آپ صرف اسے اپنے حصے پر قبضہ کی اجازت دیتے ہیں آخر ایسا کیوں ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ صورت مسئلہ میں جو نائب ہے یعنی وارثِ حاضر وہ اپنے حصے پر قبضہ کرنے کی صورت میں اپنی ذات کے لیے کام کرتا ہے اور جو شخص اپنی ذات کے لیے کوئی کام کرتا ہے وہ دوسرے کی طرف سے نائب نہیں ہوسکتا اسی لیے ہم نے صرف اسے اپنے حصے پر قبضہ کرنے کی اجازت دی ہے اور نائب بن کر اپنے غائب بھائی کے حصے پر قبضہ کرنے کی اسے اجازت نہیں دی ہے، اس کی مثال ایسی ہے جیسے میت کے کسی وارث نے ایک شخص پر بینہ کے ذریعے میت کا دَین ثابت کیا تو اس دین میں سے اسے صرف اپنے حصہ پر قبضہ کرنے کی اجازت ہوگی اور دوسرے ورثاء کے حصوں پر وہ قبضہ نہیں کرسکتا اسی طرح صورتِ مسئلہ میں بھی مدعی حاضر صرف اپنے حصہ پر ہی قبضہ کرنے کا مجاز ہوگا اور اپنے برادرِ غائب کے حصے پر قبضہ کرنے کا حق دار نہیں ہوگا۔

إلاّ أنه الخ عبارت میں جو **لأن أحد الورثة خصما الخ** مذکور ہے یہاں سے اسی کا استثناء کیا گیا ہے اور یہ واضح کیا گیا ہے کہ ایک وارث دیگر ورثاء کی طرف سے جو خصم ہوسکتا ہے وہ اسی صورت میں ہوسکتا ہے جب میت کا پورا ترکہ وارثِ حاضر کے پاس ہو اور وہ اس پر قابض ہو، کیونکہ بدون قبضہ کوئی شخص خصم نہیں ہوسکتا لہٰذا قاضی کا فیصلہ ترکہ کی اسی مقدار پر نافذ ہوگا جو خصم اور وارثِ حاضر کے قبضہ میں ہوگی اور ترکہ کی جو مقدار اس کے قبضے میں نہیں ہوگی اس پر قاضی کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا یہ مسئلہ جامع کبیر کا ہے۔

وَمَنْ قَالَ مَالِيْ فِي الْمَسَاكِيْنِ صَدَقَةٌ فَهُوَ عَلٰى مَافِيْهِ الزَّكٰوةُ، وَإِنْ أَوْصٰي بِثُلُثِ مَالِهٖ فَهُوَ عَلٰى ثُلُثِ كُلِّ شَيْءٍ، وَالْقِيَاسُ أَنْ يَلْزَمَهُ التَّصَدُّقُ بِالْكُلِّ، وَبِهٖ قَالَ زُفَرُ رَحَمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ لِعُمُوْمِ اسْمِ الْمَالِ كَمَا فِي الْوَصِيَّةِ، وَجْهُ الْإِسْتِحْسَانِ أَنَّ إِيْجَابَ الْعَبْدِ يُعْتَبَرُ بِإِيْجَابِ اللّٰهِ تَعَالٰى فَيَنْصَرِفُ إِيْجَابُهٗ إِلٰى مَا أَوْجَبَ الشَّارِعُ فِيْهِ الصَّدَقَةَ مِنَ الْمَالِ، أَمَّا الْوَصِيَّةُ فَأُخْتُ الْمِيْرَاثِ لِأَنَّهَا خِلَافَةٌ كَهِيَ فَلَا يَخْتَصُّ بِمَالٍ دُوْنَ مَالٍ، وَلِأَنَّ الظَّاهِرَ اِلْتَزَمَ الصَّدَقَةَ مِنْ فَاضِلِ مَالِهٖ وَهُوَ مَالُ الزَّكٰوةِ، وَأَمَّا الْوَصِيَّةُ فَتَقَعُ فِيْ حَالِ الْإِسْتِغْنَاءِ فَيَنْصَرِفُ إِلَى الْكُلِّ وَتَدْخُلُ فِيْهِ الْأَرْضُ الْعُشْرِيَّةُ عِنْدَ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحَمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ، لِأَنَّهَا سَبَبُ الصَّدَقَةِ، إِذْ جِهَةُ الصَّدَقَةِ فِي الْعُشْرِيَّةِ رَاجِحَةٌ عِنْدَهٗ، وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ رَحَمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ لَا تَدْخُلُ، لِأَنَّهٗ سَبَبُ الْمُؤْنَةِ إِذْ جِهَةُ الْمُؤْنَةِ رَاجِحَةٌ عِنْدَهٗ، وَلَايَدْخُلُ أَرْضُ الْخِرَاجِ بِالْإِجْمَاعِ، لِأَنَّهٗ يَتَمَحَّضُ مُؤْنَةً.

ترجمہ: جس شخص نے کہا کہ میرا مال مساکین پر صدقہ ہے تو یہ ہر اس مال پر واقع ہوگا جس میں زکوۃ واجب ہے، اور اگر اس نے اپنے تہائی مال کی وصیت کی تو وہ ہر چیز کے ثلث پر واقع ہوگی۔ اور قیاس یہ ہے کہ اس شخص پر پورے مال کا صدقہ کرنا واجب ہو، اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ اسی کے قائل ہیں، کیونکہ لفظ مال عام ہے جیسے وصیت کی صورت میں ہے۔ استحسان کی دلیل یہ ہے کہ بندے کا واجب کرنا اللہ کے واجب کرنے پر قیاس کیا جائے گا لہٰذا بندے کا ایجاب اسی طرف راجع ہوگا جس میں شریعت نے مال کا صدقہ واجب کیا ہے۔ رہی وصیت تو وہ میراث کی بہن ہے، اس لیے کہ میراث کی طرح وصیت بھی خلافت ہے اس لیے وہ ایک مال کو چھوڑ کر دوسرے مال کے ساتھ مخصوص نہیں ہوگی۔ اور اس لیے کہ انسان کا اپنے زائد مال میں صدقہ لازم کرنا ظاہر ہے اور زائد مال، مالِ زکوۃ ہے۔ رہی وصیت تو وہ بحالت استغناء واقع ہوتی ہے، اس لیے پورے مال کی طرف راجع ہوگی اور امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس میں عشری زمین بھی داخل ہوگی، کیونکہ وہ بھی صدقہ کا سبب ہے، اس لیے کہ امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں عشری زمین میں جہتِ صدقہ راجح ہے، اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں داخل نہیں ہوگی، کیونکہ وہ مؤنت کا سبب ہے، اس لیے کہ ان کے نزدیک (اس میں) جہت مؤنت راجح ہے۔ اور خراجی زمین بالاتفاق داخل نہیں ہوگی، کیونکہ وہ صرف مؤنت ہے۔

وصیت میں لفظ ''مال'' سے کیا مراد ہوگا:

یہاں دو مسئلے بیان کیے گئے ہیں (۱) جن میں سے پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے یہ کہا کہ میرا مال مسکینوں پر صدقہ ہے تو ہمارے یہاں اس کا یہ قول انھی اموال پر صادق اور لاگو ہوگا جن میں زکوۃ واجب ہوتی ہے جیسے نقدی، زیورات اور اموال تجارت وغیرہ، لیکن امام زفر رحمۃ اللہ علیہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں قائل کا یہ قول اس کے ہر مال کو شامل ہوگا خواہ اس میں زکوۃ واجب ہو یا نہ ہو جیسے گھریلو سامان، خدمت کے غلام اور ذاتی استعمال میں لی ہوئی چیزیں اور قیاس کا بھی یہی تقاضا ہے کہ ہر مال کا صدقہ واجب ہو۔

(۲) دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے تہائی مال کی وصیت کی تو اس کی یہ وصیت اس کے ہر مال کے تہائی حصہ میں نافذ ہوگی خواہ وہ مالِ تجارت ہو یا نہ ہو، یہ مسئلہ متفق علیہ ہے۔

پہلے مسئلے میں حضرت امام زفر رحمۃ اللہ علیہ اور قیاس کی دلیل یہ ہے کہ قائل کے قول **مالي في المساكين صدقة** میں لفظ مال عام ہے اور ہر طرح کے مال پر اس کا اطلاق ہوتا ہے، لہٰذا ہر مال میں صدقہ واجب ہوگا خواہ وہ مال زکوۃ کی جنس سے ہو یا نہ ہو جیسے وصیت کی صورت میں ہر مال کے تہائی میں اس کا نفاذ ہوتا ہے اور کسی مال کا اختصاص نہیں ہوتا۔

وجه الاستحسان الخ صورت مسئلہ میں ہمارا قول چوں کہ استحسان ہے اس لیے اس کی دلیل یہ ہے کہ بندے کی طرف سے اپنی ذات پر کسی چیز کے واجب کرنے کو شریعت کے واجب کرنے پر قیاس کیا جائے گا اور شریعت میں جن اموال میں زکوۃ واجب کرتی ہے انھی اموال میں بندہ بھی صدقہ زکوۃ واجب کرنے کا حق دار ہوگا اور چوں کہ شریعت نے مخصوص مال میں ہی زکوۃ واجب کیا ہے، اس لیے بندے کی طرف سے **مالي في المساكين صدقة الخ** کے ذریعے زکوۃ وصدقہ کا ایجاب بھی مخصوص اموال کے ساتھ خاص ہوگا اور انھی اموال پر صادق آئے گا جن میں زکوۃ واجب ہے اور ہر مال پر اس کا اطلاق نہیں ہوگا۔ اور اسے وصیت پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، اس لیے کہ وصیت میراث کی نظیر ہے چنانچہ جس طرح میراث مُورث کی موت کے بعد ثابت ہوتی ہے اسی طرح وصیت بھی مُوصی کی موت کے بعد ہی ثابت ہوتی اور چوں کہ میراث کسی مال کے ساتھ خاص نہیں ہے اور ہر طرح کے مال میں اس کا

نفاذ ہوتا ہے اسی طرح وصیت بھی کسی مال کے ساتھ مختص نہیں ہوگی اور ہر مال کے تہائی میں وہ نافذ ہوگی۔

ولأن الظاهر الخ اس سلسلے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ صدقہ کی نذر ماننے والے کی ظاہر حالت سے یہی پتہ چلتا ہے کہ وہ زائد اور فاضل مال کا صدقہ کرنا چاہتا ہے، کیونکہ زندگی میں اُسے بہت سی چیزوں کی ضرورت درکار ہے اور ہر ضرورت مال پر منحصر ہے اور ظاہر ہے کہ اگر وہ پورا مال صدقہ کردے گا تو آج صدقہ کررہا ہے اور کل ہی سے صدقہ مانگنے اور لینے والا بن جائے گا اور عقل مند انسان ہرگز ایسا نہیں کرسکتا، اس لیے اس حوالے سے بھی اس کا یہ قول صرف مخصوص اموال پر صادق آئے گا اور وہ اموال زکوۃ ہوں گے، کیونکہ وہی زائد از ضرورت ہوتے ہیں۔ اس کے برخلاف وصیت کا مسئلہ ہے تو چوں کہ یہ موصی کی موت کے بعد نافذ ہوتی ہے اور موت کے بعد انسان مال سے مستغنی ہوجاتا ہے، اس لیے ہر مال کے تہائی پر اس کا نفاذ ہوگا اور اس کے لیے مال کا زائد ہونا ضروری نہیں ہوگا۔

وتدخل الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی نے کہا مالي في المساكين صدقة الخ تو امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں عشری زمین بھی اس قول کے تحت داخل ہوگی اور اس کا بھی صدقہ واجب ہوگا، اس لیے کہ امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں عشری زمین میں صدقہ کی جہت راجح ہے، لہٰذا وہ صدقہ کا سبب ہوگی اور اس میں بھی صدقہ واجب ہوگا۔ اس کے برخلاف امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں عشری زمین میں جہتِ مؤنت راجح ہے اس لیے وہ سبب صدقہ نہیں ہوگی اور مالي في المساكين صدقه کہنے سے اس زمین کا صدقہ واجب نہیں ہوگا۔

ولايدخل الخ فرماتے ہیں کہ عشری زمین کا معاملہ تو مختلف فیہ ہے، لیکن خراجی زمین کا مسئلہ صاف اور بے باک ہے اور بالاتفاق وہ زمین مالي في المساكين الخ کہنے کی صورت میں داخل نہیں ہوگی اور اس کا صدقہ واجب نہیں ہوگا۔ کیونکہ خراج صرف اور صرف مؤنت ہے اور اس میں دُور دُور تک صدقہ کا شائبہ نہیں ہے۔

وَلَوْ قَالَ مَا أَمْلِكُهُ صَدَقَةٌ فِي الْمَسَاكِيْنِ فَقَدْ قِيْلَ يَتَنَاوَلُ كُلَّ مَالٍ لِأَنَّهُ أَعَمُّ مِنْ لَفْظِ الْمَالِ، وَالْمُقَيِّدُ إِيْجَابُ الشَّرْعِ وَهُوَ مُخْتَصٌّ بِلَفْظِ الْمَالِ وَلَا مُخَصِّصَ فِيْ لَفْظِ الْمِلْكِ فَبَقِيَ عَلَى الْعُمُوْمِ، وَالصَّحِيْحُ أَنَّهُمَا سَوَاءٌ، لِأَنَّ الْمُلْتَزَمَ بِاللَّفْظَيْنِ الْفَاضِلُ عَنِ الْحَاجَةِ عَلَى مَا مَرَّ، ثُمَّ إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ مَالٌ سِوٰى مَادَخَلَ تَحْتَ الْإِيْجَابِ يُمْسِكُ مِنْ ذٰلِكَ قُوْتَهُ، ثُمَّ إِذَا أَصَابَ شَيْئًا تَصَدَّقَ بِمَا أَمْسَكَ، لِأَنَّ حَاجَتَهُ هٰذِهِ مُقَدَّمَةٌ وَلَمْ يُقَدَّرْ بِشَيْءٍ لِاخْتِلَافِ أَحْوَالِ النَّاسِ فِيْهِ، وَقِيْلَ الْمُحْتَرِفُ يُمْسِكُ قُوْتَهُ لِيَوْمٍ، وَصَاحِبُ الْغَلَّةِ لِشَهْرٍ وَصَاحِبُ الضِّيَاعِ لِسَنَةٍ عَلَى حَسْبِ التَّفَاوُتِ فِيْ مُدَّةِ وُصُوْلِهِمْ إِلَى الْمَالِ وَعَلَى هٰذَا صَاحِبُ التِّجَارَةِ يُمْسِكُ بِقَدْرِ مَا يَرْجِعُ إِلَيْهِ مَالُهُ.

ترجمه: اور اگر کسی نے کہا جس چیز کا میں مالک ہوں وہ مساکین پر صدقہ ہے تو ایک قول یہ ہے کہ یہ ہر مال کو شامل ہوگا، کیونکہ لفظ ملک لفظ مال سے عام ہے اور مقید کرنے والا شرعی ایجاب ہے اور وہ لفظ مال کے ساتھ مختص ہے اور لفظِ ملک میں کی مخصص نہیں ہے

اس لیے یہ عموم پر باقی رہے گا۔ اور صحیح یہ ہے کہ دونوں برابر ہیں، کیونکہ قائل دونوں لفظوں سے زائد از ضرورت ہی کا التزام کر رہا ہے جیسا کہ گذر چکا ہے۔

پھر اگر ایجاب کے تحت داخل ہونے والے مال کے علاوہ اس کے پاس کوئی مال نہ ہو تو وہ شخص اس مال میں سے اپنے گذر بسر بھر کا مال رکھ لے اور پھر جب اسے کچھ مال مل جائے تو رکھے ہوئے کو صدقہ کر دے، اس لیے کہ اس کی یہ حاجت مقدم ہے اور اس کا کوئی اندازہ نہیں کیا گیا ہے، کیونکہ اس میں لوگوں کی حالتیں مختلف ہیں۔ اور کہا گیا کہ پیشہ ور ایک دن کے لیے اپنا روزینہ روک لے۔ اور غلہ والا ایک ماہ کا روک لے اور کھیت والا ایک سال کا روک لے اور یہ مقدار ان لوگوں کو مال ملنے کی مدت میں تفاوت کے اعتبار سے ہے اور اس اعتبار پر تاجر اتنی مقدار رکھ لے کہ اس مدت میں اس کا مال واپس آ جائے۔

وصیت میں ملکیت سے کیا مراد ہوگا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے یوں کہا ما أملکه صدقة في المساکین کہ جن چیزوں کا میں مالک ہوں وہ مساکین پر صدقہ ہے تو اس صورت میں بعض مشائخ کی رائے یہ ہے کہ قائل کے اس قول میں کسی مال کی تخصیص نہیں ہوگی اور اس کا ہر مال واجب التصدق ہوگا خواہ وہ مالِ زکوۃ ہو یا نہ ہو، کیونکہ یہاں قائل نے لفظ ملک استعمال کیا ہے اور یہ لفظ، لفظ مال سے عام ہے اور اموال ظاہرہ کے ساتھ ساتھ اموال باطنہ پر بھی ملک کا اطلاق ہوتا ہے، اس لیے اس کے تحت ہر طرح کا مال شامل ہوگا اور سب کو صدقہ کرنا واجب ہوگا۔

رہا یہ سوال کہ جس طرح مالي الخ کی صورت میں صدقہ شریعت کے مقید کردہ مال یعنی مالِ زکوۃ کے ساتھ خاص ہے اسی طرح اس صورت میں بھی صدقہ اسی مالِ زکوۃ ہی کے ساتھ خاص ہونا چاہئے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ شریعت نے لفظ مال کی صورت میں جو تخصیص کی ہے وہ ایک مخصص یعنی ارشاد باری خذ من أموالھم صدقة الخ کی وجہ سے کی ہے اور لفظ ملک کے متعلق اس طرح کا کوئی مخصص نہیں ہے اس لیے یہ اپنے عموم پر باقی رہے گا اور انسان کی ہر ملکیت کو شامل ہوگا خواہ وہ مالِ زکوۃ ہو یا نہ ہو بہر صورت ملکیت میں داخل ہونے کی وجہ سے وہ واجب التصدق ہوگا۔

والصحیح الخ صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ بھائی بعض مشائخ کی سابقہ تقریر تو بڑی دلچسپ ہے لیکن صحیح بات یہ ہے کہ جس طرح مالي في المساکین قدقة کہنے کی صورت میں صدقہ کا وجوب اموال زکوۃ کے ساتھ خاص ہے اسی طرح صورتِ مسئلہ یعنی ما أملکه الخ کہنے کی صورت میں بھی صدقہ کا وجوب اموالِ زکوۃ کے ساتھ خاص ہوگا اور دونوں صورتوں میں صرف اموال زکوۃ ہی واجب التصدق ہوں گے، کیونکہ قائل اور نذر ماننے والے نے اسی مال کو صدقہ کرنے کا ارادہ کیا ہے جو اس کی ضرورت سے زاید ہو اور زائد از ضرورت چوں کہ مالِ زکوۃ ہی ہے اس لیے وہی واجب التصدق بھی ہوگا اور ہر طرح کا مال اس میں داخل نہیں ہوگا ورنہ تو وہ بیچارہ کنگال اور مستحق زکوۃ ہو جائے گا۔

ثم إذا لم یکن الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ پورے مال کو صدقہ کرنے کی نذر ماننے والے کے پاس اگر اموالِ زکوۃ کے علاوہ دوسرا کوئی مال ہی نہ ہو تو اس کے لیے حکم یہ ہے کہ وہ شخص اس مال میں سے اپنی ضرورت اور اپنے خرچے کے لیے کچھ مال رکھ لے، ورنہ تو آج وہ شہنشاہ بن کر سب لٹا دے گا اور کل ہو کر مانگتا پھرے گا حالانکہ اسلام میں اس کی کوئی نظیر نہیں ہے اور اسلام نے ہر موقع

اور ہر موڑ پر اعتدال اور میانہ روی کی تاکید کی ہے اور انسان کی حاجت وضرورت کو اپنے حقوق سے مقدم کر رکھا ہے، اس لیے بہتر یہ ہے کہ وہ شخص اپنے گذر بسر بھر کا مال روک لے پھر جب کہیں سے اسے کچھ مال حاصل ہو تو روکے ہوئے مال کو صدقہ کر دے۔

ولم یقدر الخ فرماتے ہیں کہ خوراک وپوشاک اور اہل وعیال کی قلت وکثرت کے اعتبار سے لوگوں کے حالات مختلف ہوتے ہیں، اس لیے فقہائے کرام نے مال روکنے کی کوئی مقدار بیان نہیں کی ہے، البتہ بعض مشائخ سے یہ منقول ہے کہ اگر قائل پیشہ ور اور مزدور طبقے کا ہو تو وہ ایک دین کا خرچہ روک لے، کیوں کہ اگلے دن پھر حسب معمول اس کے پاس مال آجائے گا اور اگر وہ ملازم ہو اور ماہانہ آمدنی والا ہو تو ایک ماہ کا خرچہ رکھ لے، کیونکہ ایک ماہ سے پہلے اسے تنخواہ نہیں ملے گی اور اگر وہ کھیت اور باغ والا ہو تو پورے سال کا خرچہ رکھ لے، کیونکہ اس کی آمدنی سال میں ایک ہی بار ہوتی ہے اسی طرح اگر وہ تاجر ہو تو جتنے دنوں میں اس کے مال کی آمد متوقع ہو اتنے دنوں کے نفقہ اور خرچہ کے بقدر مال رکھ لے اور یہ کوئی حتمی فیصلہ اور تقدیر نہیں ہے اور مال کے آنے اور آمدنی ہونے کے اعتبار سے اس میں پس وپیش ممکن ہے۔

قَالَ وَمَنْ أَوْصٰي إِلَيْهِ وَلَمْ يَعْلَمْ بِالْوَصِيَّةِ حَتّٰى بَاعَ شَيْئًا مِنَ التَّرِكَةِ فَهُوَ وَصِيٌّ وَالْبَيْعُ جَائِزٌ، وَلَا يَجُوْزُ بَيْعُ الْوَكِيْلِ حَتّٰى يَعْلَمَ، وَعَنْ أَبِي يُوْسُفَ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ أَنَّهُ لَا يَجُوْزُ فِي الْفَصْلِ الْأَوَّلِ أَيْضًا، لِأَنَّ الْوَصَايَةَ إِنَابَةٌ بَعْدَ الْمَوْتِ فَتُعْتَبَرُ بِالْإِنَابَةِ قَبْلَهُ وَهِيَ الْوَكَالَةُ، وَجْهُ الْفَرْقِ عَلَى الظَّاهِرِ أَنَّ الْوَصَايَةَ خِلَافَةٌ لِإِضَافَتِهَا إِلٰى زَمَانِ بُطْلَانِ الْإِنَابَةِ فَلَا يَتَوَقَّفُ عَلَى الْعِلْمِ كَمَا فِيْ تَصَرُّفِ الْوَارِثِ، أَمَّا الْوَكَالَةُ فَإِنَابَةٌ لِقِيَامِ وِلَايَةِ الْمَنُوْبِ عَنْهُ فَيَتَوَقَّفُ عَلَى الْعِلْمِ، وَهٰذَا لِأَنَّهُ لَوْ تَوَقَّفَ عَلَى الْعِلْمِ لَايَفُوْتُ النَّظْرُ لِقُدْرَةِ الْمُوَكِّلِ، وَفِي الْأَوَّلِ يَفُوْتُ لِعَجْزِ الْمُوْصِيْ، وَمَنْ أَعْلَمَهُ مِنَ النَّاسِ بِالْوَكَالَةِ يَجُوْزُ تَصَرُّفُهُ، لِأَنَّهُ إِثْبَاتُ حَقٍّ، لَا إِلْزَامُ أَمْرٍ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص کو وصی بنایا گیا حالانکہ اسے وصی ہونے کا علم نہ ہوا ہو یہاں تک کہ اس نے ترکہ میں سے کوئی چیز فروخت کر دیا تو وہ وصی ہے اور بیع جائز ہے، اور وکیل کی بیع جائز نہیں ہے، یہاں تک کہ اسے علم ہو جائے۔ حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ پہلی صورت میں بھی بیع جائز نہیں ہے، کیونکہ وصی ہونا موت کے بعد قائم مقام ہونا ہے لہٰذا اسے اس انابت پر قیاس کیا جائے گا جو موت سے پہلے ہے اور وہ وکالت ہے۔

اور ظاہر الروایہ کے مطابق وجہ فرق یہ ہے کہ وصی ہونا خلیفہ ہونا ہے اس لیے کہ وہ ایسے وقت کی طرف منسوب ہے جس میں نائب بنانا باطل ہے، لہٰذا یہ وصی کے جاننے پر موقوف نہیں ہوگا جیسا کہ وارث کے تصرف میں ہے۔ رہی وکالت تو وہ نیابت ہے، کیونکہ منوب عنہ کی ولایت باقی ہے، اس لیے وکالت وکیل کے جاننے پر موقوف ہوگی۔ اور یہ اس وجہ سے ہے کہ اگر وکالت وکیل کے علم پر موقوف ہوگی تو بھی مصلحت فوت نہیں ہوگی کیونکہ موکل قادر ہے جب کہ پہلی صورت میں مصلحت فوت ہو جائے گی، کیونکہ مُوصی عاجز ہوتا ہے۔

اور اگر وکیل کو کسی شخص نے باخبر کر دیا تو اس کا تصرف جائز ہے اس لیے کہ یہ ایک حق کا اثبات ہے کسی امر کا الزام نہیں ہے۔

وصی کا وصایت سے واقف نہ ہونا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے اپنی زندگی میں ایک شخص کو وصی مقرر کیا لیکن موصیٰ کو اس کا علم نہ ہو سکا اور موصی کی وفات کے بعد اس نے ترکہ میں سے کوئی چیز فروخت کردی تو ظاہر الروایہ کے مطابق اس شخص کا وصی ہونا بھی صحیح ہے اور اس کا فروخت کرنا بھی درست ہے۔ اس کے بالمقابل اگر کسی نے کسی کو اپنا وکیل مقرر کیا اور وکیل کو اس کا علم نہیں ہوا یہاں تک کہ اس نے مؤکل کی کوئی چیز فروخت کردی تو اس شخص کی بیع جائز نہیں ہے۔

حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے نوادر کی ایک روایت یہ ہے کہ جس طرح وکیل والی صورت میں بیع جائز نہیں ہے اسی طرح پہلی یعنی وصی والی صورت میں بھی بیع جائز نہیں ہے اور اس روایت کی دلیل قیاس ہے یعنی امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے وصیت والی صورت کو وکالت والی صورت پر قیاس کیا ہے اور دلیل یہ بیان کی ہے کہ جس طرح وصی ہونا مُوصی کی موت کے بعد نائب ہونا ہے اس طرح وکیل ہونا مؤکل کی زندگی میں اس کا نائب ہونا ہے اور علم بالوکالۃ سے پہلے وکیل کا تصرف جائز نہیں ہے، لہٰذا علم بالوصایت سے پہلے وصی کا تصرف بھی جائز نہیں ہوگا۔

ووجه الفرق الخ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ ظاہر الروایہ میں وصی اور وکیل دونوں کا حکم مختلف اور الگ الگ ہے اور دونوں میں وجہ فرق یہ ہے کہ وصی ہونا نیابت نہیں ہے بلکہ خلافت ہے، اس لیے کہ موصیٰ اسی وقت وصی ہوگا جب مُوصی مرجائے اور موت کے بعد مُوصی کے لیے نائب بنانا ناممکن اور محال ہے اس لیے کہ موت کے بعد کوئی شخص تصرف کا اہل نہیں رہتا، لہٰذا وصیت انابت نہیں ہوگی، بلکہ خلافت ہوگی اور خلافت کا تصرف علم بالخلافت پر موقوف نہیں ہوتا لہٰذا وصی جو درحقیقت میت کا خلیفہ ہوتا ہے اس کا تصرف اور اس کی بیع جائز ہے، ہر چند کہ ابھی اسے اپنے خلیفہ ہونے کا علم نہ ہوا ہو جیسے میت کے کسی وارث نے اس کے ترکہ میں تصرف کر دیا حالانکہ اسے میت یعنی اپنے مورث کے مرنے کا علم نہیں ہے تو اس کا یہ تصرف جائز ہے اسی طرح صورت مسئلہ کی پہلی صورت میں وصی کا تصرف علم بالوصایت سے پہلے بھی درست اور جائز ہے اور جہاں تک وکالت کا مسئلہ ہے تو وکالت انابت ہے اور وکیل مؤکل کا نائب ہوتا ہے اور چوں کہ موکل خود زندہ ہوتا ہے، اس لیے اس کے لیے نائب بنانا ممکن بھی ہوتا ہے اس لیے وکیل کا تصرف علم بالوکالت پر موقوف ہوگا اور صورت مسئلہ میں چوں کہ وکیل نے علم بالوکالت کے بغیر تصرف کیا ہے اسی لیے ظاہر الروایہ میں اُس کا تصرف جائز نہیں ہے۔

وهذا الخ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اگر وکیل کا تصرف اس کے علم بالوکالۃ پر موقوف ہو تو اس میں کوئی مصلحت فوت نہیں ہوگی مثلاً ایک شخص کے پاس کھانے پینے کی چیزیں ہیں اور ان کے خراب ہونے کا اندیشہ ہے چنانچہ اس نے کسی وکیل بالبیع بنایا تو اگر چہ ان چیزوں کے خراب ہونے کا اندیشہ ہے مگر پھر بھی علم بالوکالت سے پہلے وکیل کا تصرف جائز نہیں ہے، کیونکہ اس کے تصرف کے علم پر موقوف ہونے سے یہاں کوئی مصلحت نہیں فوت ہوگی اور چوں کہ موکل بذات خود تصرف پر قادر ہے، اس لیے حالت نازک دیکھ کر وہ خود ہی تصرف کر دے گا۔ اس کے برخلاف وصیت والی صورت میں چوں کہ مُوصی مردہ ہو جاتا ہے اور تصرف سے بے بس رہتا ہے۔ اب اگر ہم اس کے وصی کا تصرف علم بالوصیت پر موقوف کر دیں تو ظاہر ہے کہ مصلحت فوت ہو جائے گی اسی لیے وصی کے تصرف کو ہم نے علم پر موقوف نہیں کیا اور بدون علم بھی اس کے تصرف کو ہری جھنڈی دکھا دیا۔

ومن أعلمه الخ یہ مسئلہ وکالت سے متعلق ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ وکیل کے تصرف کے جواز کی خاطر اسے وکیل ہونے کا علم ضروری ہے چنانچہ اگر کسی ایک عاقل بالغ اور معتمد شخص نے اسے خبر دی کہ فلاں نے تمہیں اپنا وکیل بنایا ہے اور اس نے اس شخص کی خبر پر اعتماد کر کے موکل کے مال میں تصرف کر دیا تو اس کا یہ تصرف درست اور جائز ہے، کیونکہ جس نے اس کے وکیل ہونے کی خبر دی ہے اس نے اس کے لیے حقِ تصرف کو ثابت کیا ہے اور اس پر کوئی چیز لازم نہیں کی ہے اور اثباتِ حق میں چوں کہ ایک آدمی کی خبر معتبر ہے اس لیے مذکورہ شخص کی خبر بھی درست ہے اور وکیل کا تصرف بھی درست اور جائز ہے۔

قَالَ وَلَا يَكُوْنُ النَّهْيُ عَنِ الْوَكَالَةِ حَتّٰى يَشْهَدَ عِنْدَهُ شَاهِدَانِ أَوْ رَجُلٌ عَدْلٌ، وَهٰذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ، وَقَالَا هُوَ وَالْأَوَّلُ سَوَاءٌ، لِأَنَّهُ مِنَ الْمُعَامَلَاتِ وَبِخَبَرِ الْوَاحِدِ فِيْهَا كِفَايَةٌ، وَلَهُ أَنَّهُ خَبَرٌ مُلْزِمٌ فَيَكُوْنُ شَهَادَةً مِنْ وَجْهٍ فَيُشْتَرَطُ أَحَدُ شَطْرَيْهَا وَهُوَ الْعَدَدُ أَوِ الْعَدَالَةُ، بِخِلَافِ الْأَوَّلِ وَبِخِلَافِ رَسُوْلِ الْمُوَكِّلِ، لِأَنَّ عِبَارَتَهُ كَعِبَارَةِ الْمُرْسِلِ لِلْحَاجَةِ إِلَى الْإِرْسَالِ، وَعَلٰى هٰذَا الْخِلَافِ إِذْ أُخْبِرَ الْمَوْلٰى بِجِنَايَةِ عَبْدِهِ وَالشَّفِيْعُ وَالْبِكْرُ وَالْمُسْلِمُ الَّذِيْ لَمْ يُهَاجِرْ إِلَيْنَا.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ وکالت سے ممانعت اس وقت تک متحقق نہیں ہوگی جب تک کہ دو گواہ یا ایک عادل شخص وکیل کے پاس گواہی نہ دیدیں اور یہ حکم حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں ہے۔ حضرات صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ یہ اور اول دونوں برابر ہیں اس لیے کہ دونوں از قبیل معاملات ہیں اور معاملات میں ایک کی خبر کافی ہے۔ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ خبر لازم کرنے والی ہے لہٰذا من وجہ شہادت ہوگی، اس لیے شہادت کے دونوں جزو یعنی عدد یا عدالت میں سے ایک جز شرط ہوگا۔ برخلاف اول کے۔ اور برخلاف موکل کے قاصد کے کیونکہ قاصد کی عبارت مُرسِل کی عبارت کی طرح ہے، اس لیے کہ ارسال کی ضرورت پڑتی ہے۔ اور اسی اختلاف پر ہے جب مولی کو اس کے غلام کی جنایت کی خبر دی گئی اور شفیع یا باکرہ یا اس مسلمان کو خبر دی گئی جس نے ہماری طرف ہجرت نہیں کی ہے۔

وکیل کو معزولی کی اطلاع ملنے کی صورت:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر موکل نے اپنے وکیل کو معزول کر دیا تو جب تک اسے دو مرد یا ایک عادل مرد آ کر عزل کی اطلاع اور شہادت نہیں دیں گے اس وقت تک امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں وہ معزول نہیں ہوگا جب کہ حضرات صاحبین رحمہما اللہ کے یہاں وکیل بنانا اور وکالت سے معزول کرنا دونوں ایک ہیں یعنی جس طرح ایک فاسق کی خبر پر آدمی وکیل بن جاتا ہے اسی طرح ایک فاسق کی خبر سے وہ معزول بھی ہو جائے گا اور اس میں نہ تو عدد شرط ہوگی اور نہ ہی عدالت شرط ہوگی۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ وکیل بنانا اور وکالت سے معزول کرنا معاملات کے قبیل اور ان کی جنس سے ہے اور معاملات میں ایک شخص کی خبر درست اور معتبر ہوتی ہے خواہ وہ عادل ہو یا فاسق ہو۔

حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ وکالت سے معزول ہونے کی خبر خبر مُلزِم ہے بایں طور کہ یہ خبر وکیل پر منع عن التصرف کو

لازم کر رہی ہے، اس لیے اس حوالے سے یہ خبر شہادت کے معنی میں ہوئی اور من وجہ شہادت ہوگئی اور ثبوتِ شہادت کے لیے اس کے دونوں جزء یعنی عدد یا عدالت میں سے ایک کا وجود ضروری ہے اسی لیے ہم نے کہا کہ وکیل اسی وقت معزول ہوگا جب دو مرد یا ایک عادل مرد عزل کی شہادت دیں۔ اس کے برخلاف وکیل بنانے کی صورت میں ایک شخص کی گواہی اور خبر معتبر ہوگی اگر چہ وہ فاسق ہی کیوں نہ ہو، کیونکہ اس میں اثباتِ حق ہے نہ کہ الزام امر اور پھر یہ نہ تو من وجہ شہادت ہے اور نہ ہی شہادت کے معنی میں ہے، اس لیے اس کے لیے نہ تو عدد شرط ہوگا اور نہ ہی عدالت شرط ہوگی اور ایک فاسق آدمی کی خبر بھی کافی ہوگی۔

اسی طرح اگر کسی موکل نے وکیل کو معزول کرنے کے لیے کوئی قاصد بھیجا تو اس صورت میں بھی نہ تو عدد شرط ہوگا اور نہ ہی عدالت شرط ہوگی، بلکہ اگر قاصد اکیلا ہو اور فاسق ہو تو اس کی خبر سے بھی وکیل معزول ہو جائے گا، کیونکہ قاصد کا عزل کی خبر دینا خود موکل اور مُرسِل کے خبر دینے کی طرح ہے اور ظاہر ہے کہ اگر بذات خود موکل وکیل کو معزول کرے تو نہ اس میں عدد شرط ہے نہ ہی عدالت، اسی طرح بذریعہ قاصد معزول کرنے کی صورت میں بھی عدد اور عدالت شرط نہیں ہوں گے۔ اور پھر ہمہ وقت عادل شخص کا ملنا دشوار ہے اور ارسالِ قاصد کی ضرورت متحقق ہے، اس لیے اس حوالے سے بھی اس میں عدد اور عدالت شرط نہیں ہے۔

وعلی هذا الخلاف الخ فرماتے ہیں کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما مندرجہ ذیل مسائل میں بھی مختلف ہیں (۱) ایک مولی کو خبر دی گئی کہ اس کے غلام نے جنایت کی ہے یعنی خطأً کسی کو ہلاک کر دیا ہے یا کسی کا مال ضائع کر دیا ہے تو اگر مخبر دو ہوں یا ایک عادل ہو تب تو سب کے یہاں غلام کا جرم ثابت ہو جائے گا اور اگر مخبر ایک ہو اور فاسق ہو تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں غلام کا جرم ثابت نہیں ہوگا اور حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں ثابت ہو جائے گا۔ (۲) دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ زید نے اپنا مکان فروخت کیا اور خالد اس کا پڑوسی ہے اور اسے یہ اطلاع دی گئی ہے کہ تمہارے برابر والا مکان فروخت ہو گیا اور خالد خاموش رہا تو یہاں بھی اگر مخبر دو ہوں یا ایک عادل ہو تو خالد کی خاموشی سے اس کا حق شفعہ ساقط ہو جائے گا لیکن اگر مخبر ایک ہو اور فاسق ہو تو حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں اس صورت میں بھی اس کا حق شفعہ ساقط ہو جائے گا، لیکن امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں ساقط نہیں ہوگا، کیونکہ الزام امر میں امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ فاسق واحد کی خبر کو معتبر نہیں مانتے (۳) تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ ایک باکرہ کو خبر دی گئی کہ تیرے ولی نے تیرا نکاح کر دیا ہے لیکن یہ سن کر وہ خاموش رہی اب اگر مخبر دو ہوں یا ایک عادل ہو تو بالاتفاق اس کا سکوت رضاء کی دلیل ہوگا۔ اور اگر مخبر ایک ہو اور فاسق ہو تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں اس کا سکوت رضاء کی دلیل نہیں ہوگا اور حضرات صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے یہاں اس صورت میں بھی اس کا سکوت رضامندی کی دلیل ہوگا۔

(۴) چوتھا مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص دار الحرب میں مسلمان ہوا لیکن اس نے دار الاسلام کی طرف ہجرت نہیں کی اس کے بعد اسے اسلام کے فرائض وواجبات کی خبر دی گئی تو حکم یہ ہے کہ اگر مخبر دو ہوں یا ایک عادل ہو تو بالاتفاق اس پر فرائض وواجبات لازم ہو جائیں گے۔ اور اگر مخبر فاسق ہو تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں عدم تصدیق کی صورت میں اس پر احکام لازم نہیں ہوں گے اور حضرات صاحبین کے یہاں بہر صورت اس پر احکام لازم ہوں گے خواہ وہ مخبر کی تصدیق کرے یا نہ کرے۔

قَالَ وَإِذَا بَاعَ الْقَاضِيْ أَوْ أَمِيْنُهُ عَبْدًا لِلْغُرَمَاءِ وَأَخَذَ الْمَالَ فَضَاعَ وَاسْتَحَقَّ الْعَبْدُ لَمْ يَضْمَنْ، لِأَنَّ أَمِيْنَ الْقَاضِيْ

قَائِمٌ مَقَامُ الْقَاضِيْ، وَالْقَاضِيْ قَائِمٌ مَقَامَ الْإِمَامِ، وَكُلٌّ وَاحِدٍ مِنهُمْ لَايَلْحَقُهُ ضَمَانٌ كَيْ لَايَتَقَاعَدُ النَّاسُ عَنْ قَبُوْلِ هٰذِهِ الْأَمَانَةِ فَتَضِيْعُ الْحُقُوْقُ، وَيَرْجِعُ الْمُشْتَرِيْ عَلَى الْغُرَمَاءِ، لِأَنَّ الْبَيْعَ وَاقِعٌ لَهُمْ فَيَرْجِعُ عَلَيْهِمْ عِنْدَ تَعَذُّرِ الرُّجُوْعِ عَلَى الْعَاقِدِ كَمَا إِذَا كَانَ الْعَاقِدُ مَحْجُوْرًا عَلَيْهِ وَلِهٰذَا يُبَاعُ بِطَلَبِهِمْ.

ترجمہ: فرماتے ہیں کہ اگر قاضی یا اس کے امین نے قرض خواہوں کے لیے اس کا غلام فروخت کردیا اور مال وصول کرلیا پھر وہ مال ضائع ہوگیا اور غلام مستحق نکل گیا تو کوئی بھی ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ قاضی کا امین اس کے قائم مقام ہوتا ہے اور قاضی امام المسلمین کے قائم مقام ہوتا ہے اور ان میں سے کسی کو ضمان لاحق نہیں ہوتا، تاکہ لوگ اس امانت کے قبول کرنے سے انکار نہ کردیں اور حقوق ضائع ہوجائیں اور مشتری قرض خواہوں سے واپس لے گا، کیونکہ بیع انھی کے لیے منعقد ہوئی تھی لہٰذا عاقد پر رجوع متعذر ہونے کی صورت میں انھی سے مشتری رجوع کرے گا جیسے کہ اگر عاقد مجور علیہ ہو، اسی لیے قرض خواہوں کی درخواست پر غلام کو فروخت کیا جاتا ہے۔

قاضی وغیرہ کی بیع میں مبیع کے استحقاق کی صورت میں عدم ضمان کا حکم:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر قاضی یا اس کے امین اور معتمد نے میت کا غلام فروخت کردیا تاکہ اس کے قرض خواہوں کا قرضہ ادا کردیا جائے اور ثمن لے لیا لیکن پھر وہ ثمن ضائع ہوگیا اور مبیع یعنی غلام کسی دوسرے کا مستحق نکل گیا تو بیچنے والے پر ثمن کا ضمان واجب نہیں ہوگا خواہ وہ قاضی ہو یا اس کا امین ہو، کیونکہ قاضی کا امین قاضی کے قائم مقام ہوتا ہے اور قاضی امیر المسلمین کے قائم مقام ہوتا ہے اور ان میں سے کسی پر کوئی ضمان نہیں ہوتا، کیونکہ اگر ہم ان میں سے کسی پر ضمان واجب کردیں تو کوئی بھی شخص منصب قضاء یا عہدۂ امارت کو قبول ہی نہیں کرے گا اور لوگوں کے حقوق ضائع ہوجائیں گے، اس لیے شریعت نے حقوق العباد کی حفاظت وصیانت کے پیش نظر قاضی، اس کے امین اور امام المومنین کو ضمان سے بری کردیا ہے۔

ویرجع الخ فرماتے ہیں کہ صورت مسئلہ میں چوں کہ ثمن ہلاک ہوگیا ہے اور مبیع یعنی غلام مستحق ہوگیا ہے اور عاقد یعنی قاضی یا اس کے امین سے ثمن کا ضمان لینا متعذر ہے اس لیے مشتری میت کے قرض خواہوں سے اپنا ثمن واپس لے گا، کیونکہ انھی لوگوں کا حق دینے کے لیے غلام فروخت کیا گیا ہے، لہٰذا اس کی قیمت بھی انھی سے وصول کی جائے گی۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے عاقد اگر مجور علیہ ہو اور اس پر خرید نے بیچنے کی پابندی عائد ہو اور پھر وہ کوئی چیز فروخت کرکے ثمن لے لے اور وہ ثمن ضائع ہوجائے اور مبیع کسی کی مستحق نکل جائے تو اس صورت میں بھی چوں کہ عاقد مجور علیہ ہے اور اس سے ثمن واپس لینا متعذر ہے، اس لیے مشتری عاقد کے مؤکل سے ثمن واپس لے گا، کیونکہ عاقد نے اسی کے لیے عقد کیا ہے، اسی طرح صورت مسئلہ میں بھی مشتری میت کے قرض خواہوں سے ثمن واپس لے گا، کیونکہ عقد انھی کے لیے منعقد ہوا ہے۔

وَإِنْ أَمَرَ الْقَاضِي الْوَصِيَّ بِبَيْعِهِ لِلْغُرَمَاءِ ثُمَّ اسْتُحِقَّ أَوْ مَاتَ قَبْلَ الْقَبْضِ وَضَاعَ الْمَالُ رَجَعَ الْمُشْتَرِيْ عَلَى الْوَصِيِّ، لِأَنَّهُ عَاقِدٌ نِيَابَةً عَنِ الْمَيِّتِ وَإِنْ كَانَ بِإِقَامَةِ الْقَاضِيْ عَنْهُ، فَصَارَ كَمَا إِذَا بَاعَهُ بِنَفْسِهِ، قَالَ وَيَرْجِعُ الْوَصِيُّ عَلَى الْغُرَمَاءِ لِأَنَّهُ عَامِلٌ لَهُمْ، وَإِنْ ظَهَرَ لِلْمَيِّتِ مَالٌ يَرْجِعُ الْغَرِيْمُ فِيْهِ بِدَيْنِهِ، قَالُوْا وَيَجُوْزُ أَنْ يُقَالَ

يَرْجِعَ بِالْمِأَةِ الَّتِيْ غَرِمَهَا أَيْضًا، لِأَنَّهُ لَحِقَهُ فِيْ أَمْرِ الْمَيِّتِ وَالْوَارِثُ إِذَا بِيْعَ لَهُ بِمَنْزِلَةِ الْغَرِيْمِ، لِأَنَّهُ إِذَا لَمْ يَكُنْ فِي التَّرِكَةِ دَيْنٌ كَانَ الْعَاقِدُ عَامِلًا لَهُ.

ترجمہ: اور اگر قاضی نے میت کے وصی کو قرض خواہوں کے لیے میت کا غلام فروخت کرنے کا حکم دیا پھر وہ مستحق ہو گیا یا قبضہ سے پہلے مر گیا اور ثمن ضائع ہو گیا تو مشتری وصی سے ثمن واپس لے گا، کیونکہ وصی نائب بن کر میت کی طرف سے عاقد ہے اگر چہ قاضی نے اسے میت کی طرف سے مقرر کیا ہے، لہٰذا یہ ایسا ہو گیا جیسے خود میت نے فروخت کیا ہے۔

فرماتے ہیں کہ وصی قرض خواہوں سے (وہ ثمن) واپس لے گا، کیونکہ وصی نے انھی کے لیے کام کیا ہے۔ اور اگر میت کا کوئی مال ظاہر ہوا تو قرض خواہ اس میں سے اپنا دین واپس لے گا حضرات مشائخ نے فرمایا کہ یہ کہنا بھی جائز ہے کہ قرض خواہ وہ سو دراہم بھی واپس لے گا جو اس نے بطور تاوان دیا ہے کیونکہ یہ بھی اسے میت کے معاملے میں لاحق ہوا ہے اور اگر وارث کے لیے ترکہ کا غلام فروخت کیا گیا تو وہ قرض خواہ کے درجے میں ہے، کیونکہ اگر ترکہ میں دین نہ ہو تو عاقد وارث کے لیے کام کرنے والا ہوگا۔

مذکورہ بالا مسئلہ میں وصی کی بیع کا حکم:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر قاضی نے میت کے وصی کو یہ حکم دیا کہ وہ میت کا غلام فروخت کر کے اس کے قرض داروں کا قرضہ اداء کر دے چنانچہ وصی نے میت کا غلام فروخت کر دیا اور ثمن پر قبضہ کر لیا، لیکن پھر ثمن وصی کے پاس سے ضائع ہو گیا اور وہ غلام کسی کا مستحق نکل گیا یا قبضہ سے پہلے وہ بائع یعنی وصی کے پاس مر گیا تو ان دونوں صورتوں میں مشتری وصی سے اپنا ثمن واپس لے گا، اس لیے کہ وصی نے میت کی طرف سے نائب بن کر عقد کیا ہے اور اگر چہ قاضی نے اسے نائب بنایا ہے لیکن چوں کہ قاضی نے میت کی طرف سے اسے نائب بنایا ہے اس لیے وہ میت ہی کا نائب ہوگا اور یہ ایسا ہوگا جیسے خود میت نے عقد کیا ہے اور اگر میت اپنی زندگی میں غلام فروخت کرتا اور پھر وہ مستحق نکل جاتا یا قبضۂ مشتری سے پہلے مر جاتا تو اس صورت میں مشتری عاقد سے اپنا ثمن واپس لیتا لہٰذا صورتِ مسئلہ میں بھی وہ عاقد یعنی میت کے نائب سے اپنا ثمن واپس لے گا۔ اس کے بعد وصی میت کے قرض خواہوں سے وہ ثمن واپس لے گا کیونکہ وصی نے انھی کے لیے کام کیا ہے پھر اگر میت کے واسطے کوئی مال ظاہر ہو تو قرض خواہ اس میں سے اپنا دین وصول کرے گا۔

قالوا الخ فرماتے ہیں کہ حضرات مشائخ کا قول یہ ہے کہ اگر میت کا کوئی مال ظاہر ہوا تو قرض خواہ جس طرح اس میں سے اپنا دین وصول کرے گا اسی طرح اس میں سے وہ اس ضمان کو بھی وصول کرے گا جو اس نے وصی کو دیا تھا، کیونکہ وہ رقم بھی اسے میت ہی کے مسئلے میں دینی پڑی ہے، لہٰذا اس کی ادائیگی بھی میت ہی کے مال سے ہوگی۔

والوارث الخ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر وارث کے لیے کچھ فروخت کیا گیا تو وہ قرض خواہ کی طرح ہوگا یعنی اگر میت کے ترکہ میں سے وارث کے لیے کوئی چیز فروخت کی گئی اور پھر وصی کے پاس سے اس کا ثمن ضائع ہو گیا اور وہ چیز مستحق نکل گئی تو مشتری وصی سے اپنا ثمن واپس لے گا اور وصی وارث سے لے گا، کیوں کہ اگر ترکہ میں میت پر قرضہ نہ ہو تو ظاہر ہے کہ عاقد وارث ہی کے لیے کام کرنے والا ہے اور جس کے لیے کام کیا جاتا ہے اس کام کا نفع اور نقصان اسی پر عائد ہوتا ہے۔

وَإِذَا قَالَ الْقَاضِيْ قَدْ قَضَيْتُ عَلٰى هٰذَا بِالرَّجْمِ فَارْجُمْهُ أَوْ بِالْقَطْعِ فَاقْطَعْهُ أَوْ بِالضَّرْبِ فَاضْرِبْهُ وَسِعَكَ أَنْ تَفْعَلَ، وَعَنْ مُحَمَّدٍ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَلَیْہِ أَنَّهُ رَجَعَ عَنْ هٰذَا أَوْ قَالَ لَا تَأْخُذْ بِقَوْلِهٖ حَتّٰى تُعَايِنَ الْحُجَّةَ، لِأَنَّ قَوْلَهٗ يَحْتَمِلُ الْغَلَطَ وَالْخَطَأَ، وَالتَّدَارُكُ غَيْرُ مُمْكِنٍ، وَعَلٰى هٰذِهِ الرِّوَايَةِ لَا يُقْبَلُ كِتَابُهٗ، وَاسْتَحْسَنَ الْمَشَائِخُ هٰذِهِ الرِّوَايَةَ لِفَسَادِ حَالِ أَكْثَرِ الْقُضَاةِ فِيْ زَمَانِنَا إِلَّا فِيْ كِتَابِ الْقَاضِيْ لِلْحَاجَةِ إِلَيْهِ، وَجْهُ ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ أَنَّهٗ أَخْبَرَ عَنْ أَمْرٍ يَمْلِكُ إِنْشَائَهٗ فَيُقْبَلُ لِخُلُوِّهٖ عَنِ التُّهْمَةِ، وَلِأَنَّ طَاعَةَ أُوْلِي الْأَمْرِ وَاجِبَةٌ وَفِيْ تَصْدِيْقِهٖ طَاعَةٌ، وَقَالَ الْإِمَامُ أَبُوْمَنْصُوْرٍ إِنْ كَانَ عَدْلًا عَالِمًا يُقْبَلُ قَوْلُهٗ لِانْعِدَامِ تُهْمَةِ الْخَطَأِ وَالْخِيَانَةِ، وَإِنْ كَانَ عَدْلًا جَاهِلًا يُسْتَفْسَرُ، فَإِنْ أَحْسَنَ التَّفْسِيْرَ وَجَبَ تَصْدِيْقُهٗ وَإِلَّا فَلَا، وَإِنْ كَانَ جَاهِلًا فَاسِقًا أَوْ عَالِمًا فَاسِقًا لَا يُقْبَلُ إِلَّا أَنْ يُعَايِنَ سَبَبَ الْحُكْمِ لِتُهْمَةِ الْخَطَأِ وَالْخِيَانَةِ.

ترجمہ: اگر قاضی نے کہا کہ میں نے اس شخص پر رجم کا حکم دیا ہے لہٰذا تم اسے رجم کردو یا اس کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا ہے لہٰذا تم اس کا ہاتھ کاٹ دو یا کوڑا مارنے کا حکم دیا ہے لہٰذا تم اسے کوڑا مار دو تو تمہارے لیے ایسا کرنا جائز ہے۔ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ انہوں نے اس قول سے رجوع کرلیا ہے یوں کہا کہ تم اس کے قول پر عمل مت کرو یہاں تک کہ حجت کا مشاہدہ کرلو، اس لیے قاضی کا قول غلطی اور خطأ کا احتمال رکھتا ہے۔ اور تدارک ممکن نہیں ہے اور اس روایت کے مطابق قاضی کا خط بھی مقبول نہیں ہوگا اور مشائخ نے اس روایت کو مستحسن قرار دیا ہے کیونکہ ہمارے زمانہ میں اکثر قاضیوں کی حالت خراب ہے، سوائے خط قاضی کے، اس لیے اس کی ضرورت ہے۔ ظاہر الروایہ کی دلیل یہ ہے کہ قاضی نے ایسے امر کی خبر دی ہے جس کے ایجاد کرنے کا وہ مالک ہے لہٰذا تہمت سے خالی ہونے کی وجہ سے اس کی خبر مقبول ہوگی۔ اور اس لیے بھی کہ حکام کی اطاعت واجب ہے اور اس کی تصدیق کرنا اطاعت ہے۔ امام ابومنصور نے فرمایا کہ اگر قاضی عادل اور عالم ہو تو اس کا قول قبول کیا جائے گا، کیونکہ خطأ اور خیانت کی تہمت معدوم ہے۔ اور اگر قاضی عادل اور جاہل ہو تو اس سے استفسار کیا جائے گا چنانچہ اگر اس نے اچھی تفسیر بیان کردی تو اس کی تصدیق کرنا واجب ہے، ورنہ نہیں اور اگر قاضی جاہل فاسق ہو یا فاسق عالم ہو تو اس کا قول مقبول نہیں ہوگا مگر یہ کہ سبب حکم کا مشاہدہ کرلے، اس لیے کہ خطأ اور خیانت کی تہمت موجود ہے۔

قاضی کا کسی کو کوئی حد یا قصاص قائم کرنے کا حکم دینا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر قاضی نے کسی سے کہا کہ میں نے فلاں پر رجم کا حکم دیا ہے لہٰذا تم جاؤ اور اسے رجم کردو یا میں نے

اسے کوڑے مارنے یا اس کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا ہے اور جاؤ تم اسے کوڑے ماردو یا اس کا ہاتھ کاٹ دو تو ظاہر الروایہ کا فیصلہ یہ ہے کہ جس سے قاضی یہ کہے اس کے لیے قاضی کے حکم پر عمل کرنا جائز ہے، البتہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے نوادر کی ایک روایت یہ ہے کہ انھوں نے اس مسئلے میں ظاہر الروایہ سے رجوع کرلیا ہے اور یہ فرمایا ہے کہ قاضی جس شخص سے یہ باتیں کہے اسے چاہیے کہ اچھی طرح اس کی چھان بین کرلے اور اس پر گواہی لے لے اس کے بعد ہی رجم یا ضرب یا قطع ید کا اقدام کرے، کیونکہ قاضی کے قول میں غلطی اور خطأ کا احتمال ہے اور شبہات کی وجہ سے حدود ساقط ہوجاتے ہیں جیسا کہ فقہ کا یہ قاعدہ مشہور ہے الحدود تندري بالشبهات اور پھر یہ بھی ہے کہ اگر قاضی کے کہتے ہی کسی نے ایسا کردیا اور بعد میں معاملہ غلط ثابت ہوا تو اس کی تلافی نہیں ہوسکے گی، اس لیے اس حوالے سے بھی مامور بالفعل کے لیے معاملہ کی تحقیق وتفتیش از حد ضروری ہے۔

وعلی هذه الخ فرماتے ہیں کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی اس روایت کے مطابق تو قاضی کا خط بھی مقبول نہیں ہونا چاہیے، کیونکہ اس میں بھی خطأ اور غلطی کا احتمال ہے، لیکن چوں کہ کتاب القاضي إلی القاضي کی ضرورت متحقق ہے، اس لیے اس میں تو قاضی کا خط معتبر ہے اور اس کے علاوہ میں حضرات مشائخ نے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی روایت کو بنظر استحسان دیکھا ہے کیوں کہ ان کے زمانے میں قاضیوں کی حالت بگڑی ہوئی تھی اور وہ لوگ رشوت لے کر غلط فیصلے کرتے تھے، اس لیے ان پر اعتماد کم تھا لہٰذا ان کے قول اور ان کی دی ہوئی خبر کی تصدیق ضروری تھی۔

وجه الظاهر الخ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ ظاہر الروایہ کی دلیل یہ ہے کہ صورت مسئلہ میں قاضی نے جس چیز کی خبر دی ہے یعنی رجم، قطع ید اور ضربِ سوط، وہ ان چیزوں کی ایجاد پر قادر ہے اس لیے اس کی خبر تہمت سے خالی ہوگی اور پھر چوں کہ وہ اولو الأمر لوگوں میں سے ہے اور اولو الأمر کی اطاعت واجب ہے اس لیے اس کی خبر مانی جائے گی اور چوں کہ خبر ماننے اور اس کی تصدیق کرنے ہی میں اطاعت ہے، لہٰذا مامور بالفعل پر اس کی خبر کو ماننا ضروری ہے۔

وقال الإمام أبو منصور الخ شیخ ابومنصور ماتریدیؒ فرماتے ہیں کہ اگر قاضی عالم بھی ہو اور عادل بھی ہو تو بلا چوں چرا اس کی خبر مان لی جائے گی کیونکہ عالم ہونے کی وجہ سے خطأ کی تہمت اور غلطی کا اندیشہ ختم ہے اور عادل ہونے کی وجہ سے خیانت کا شبہہ معدوم ہے۔ اور اگر قاضی عادل تو ہو لیکن جاہل ہو تو اس صورت میں اس کے قول اور قضاء کی تشریح معلوم کی جائے گی چنانچہ اگر وہ شریعت کے مطابق اس کی تشریح اور وضاحت کردے تو بھی اس کا قول مقبول ہوگا اور اس کی تصدیق واجب ہوگی۔ اور اگر ایسا نہ کرسکے تو تصدیق واجب نہیں ہے، اور اگر قاضی جاہل ہو اور فاسق بھی ہو یا عالم ہو اور فاسق ہو تو ان دونوں صورتوں میں اس کے قول کی تصدیق نہیں کی جائے گی، کیونکہ پہلی صورت میں خطأ اور خیانت دونوں کا احتمال ہے جب کہ دوسری صورت میں خیانت کا احتمال ہے، ہاں اگرچہ مامور بالفعل از خود سببِ حکم اور وجہ قضاء کا شاہدہ کرلے اور اجرائے حد کے لیے اسے شرح صدر ہوجائے تو وہ قاضی کی خبر پر عمل کرے ورنہ ایک کان سے سنے اور دوسرے سے نکال دے۔

قَالَ وَإِذَا عُزِلَ الْقَاضِي فَقَالَ لِرَجُلٍ أَخَذْتُ مِنْكَ أَلْفًا وَدَفَعْتُهَا إِلَى فُلَانٍ قَدْ قَضَيْتُ بِهَا لَهُ عَلَيْكَ فَقَالَ الرَّجُلُ أَخَذْتَهَا ظُلْمًا فَالْقَوْلُ قَوْلُ الْقَاضِي وَكَذٰلِكَ لَوْقَالَ قَضَيْتُ بِقَطْعِ يَدِكَ فِي حَقٍّ، هٰذَا إِذَا كَانَ الَّذِي قُطِعَتْ يَدُهُ وَالَّذِي أُخِذَ مِنْهُ الْمَالُ مُقِرَّيْنَ أَنَّهُ فَعَلَ ذٰلِكَ وَهُوَ قَاضٍ، وَوَجْهُهُ أَنَّهُمَا لَمَّا تَوَافَقَا أَنَّهُ فَعَلَ ذٰلِكَ فِي قَضَائِهِ

كَانَ الظَّاهِرُ شَاهِدًا لَهُ إِذِ الْقَاضِي لَايَقْضِي بِالْجَوْرِ ظَاهِرًا، وَلَا يَمِينَ عَلَيْهِ، لِأَنَّهُ ثَبَتَ فِعْلُهُ فِي قَضَائِهِ بِالتَّصَادُقِ، وَلَا يَمِينَ عَلَى الْقَاضِي.

ترجمه: فرماتے ہیں کہ جب قاضی معزول کردیا گیا اور اس نے ایک آدمی سے کہا کہ میں نے تم سے ایک ہزار درہم لے کر فلاں کو دیا تھا اور میں نے تم پر فلاں کے لیے اس ایک ہزار درہم کا فیصلہ کیا تھا، لیکن اس شخص نے کہا کہ تم نے وہ ایک ہزار درہم ظلما لیا تھا تو قاضی کا قول معتبر ہوگا اور ایسے ہی جب قاضی نے کہا کہ میں نے ایک حق میں تیرا ہاتھ کاٹنے کا فیصلہ کیا تھا، یہ حکم اس وقت ہے جب مقطوع الید اور اور ماخوذ منہ المال دونوں اس بات کا اقرار کررہے ہوں کہ قاضی نے یہ کام اس وقت انجام دیا ہے جب وہ قاضی تھا اور اس کی دلیل یہ ہے کہ جب ان دونوں نے اس بات پر اتفاق کرلیا کہ قاضی نے اپنے زمانۂ قضاء میں اسے انجام دیا ہے تو ظاہر حال قاضی کے حق میں شاہد ہوگا، کیونکہ قاضی بظاہر کوئی فیصلہ نہیں کرتا۔ اور قاضی پر یمین بھی نہیں ہے، کیونکہ اس کے فعل کا زمانۂ قضاء میں واقع ہونا باہمی اتفاق سے ثابت ہوا ہے اور قاضی پر قسم ہوتی بھی نہیں ہے۔

بعداز معزولی قاضی کے مخاصمات:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک قاضی کو عہدۂ قضاء سے معزول کردیا گیا اس کے بعد اس نے ایک شخص نے کہا کہ میں نے تم سے ایک ہزار روپیہ لے کر فلاں کو دیا تھا اور اس کو دینے کی وجہ یہ تھی کہ میں نے اس کے لیے تم پر ایک ہزار کا فیصلہ کیا تھا، لیکن وہ شخص کہنے لگا کہ اس وقت تم نے ناحق مجھ سے ایک ہزار لیا تھا لہٰذا شرافت کے ساتھ اسے واپس کردو، اسی طرح اگر قاضی نے کسی مقطوع الید شخص سے کہا کہ میں نے ایک صحیح معاملے میں تمہارا ہاتھ کاٹنے کا فیصلہ کیا تھا اور وہ شخص کہنے لگا کہ تم نے ظلما میرا ہاتھ کٹوایا ہے، اس لیے مجھے تاوان دو۔ اب جب یہ مسئلے نئے قاضی کی عدالت میں پیش ہوں گے تو وہ ماخوذ منہ المال اور مقطوع الید سے بینہ طلب کرے گا چنانچہ اگر چہ وہ قاضی کے فیصلے کو ظالمانہ ثابت کردیں گے تو انھیں ان کا حق دلوایا جائے گا۔ لیکن اگر وہ بینہ نہ پیش کرسکیں تو اس صورت میں قاضی کا قول معتبر ہوگا، لیکن اسی صورت میں معتبر ہوگا جب مقطوع الید اور ماخوذ منہ المال دونوں اس بات کے مقر اور معترف ہوں کہ قاضی نے ان کے ساتھ جو معاملہ کیا ہے وہ اپنے زمانۂ قضاء میں کیا ہے اور ان کے اعتراف کی صورت میں قاضی کا قول مقبول ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس اعتراف سے ظاہر حال قاضی کے حق میں شاہد ہوجائے گا اور یہ ثابت ہوجائے گا کہ قاضی کا وہ فیصلہ ظالمانہ نہیں تھا جیسا کہ یہی قضاۃ کا دستور ہے کہ وہ برحق فیصلہ کرتے ہیں اور طرف داری سے بھی دور بھاگتے ہیں چہ جائے کہ وہ ظالمانہ فیصلہ کریں، اور صاحب معاملہ کے اقرار سے قضائے قاضی کے برحق ہونے کو مزید تقویت مل جائے گی اور قاضی کے قول کی مقبولیت کا راستہ بالکل کلیئر ہوجائے گا۔

ولا یمین الخ فرماتے ہیں کہ صورت مسئلہ میں قاضی کے قول کی معتبریت اور مقبولیت کے لیے اسے قسم بھی نہیں کھانی پڑے گی، کیوں کہ اس کے فعل کا زمانۂ قضاء میں واقع ہونا اصحاب معاملہ کے اتفاق سے ہوا ہے نہ کہ ان کے دعوے پر قاضی کے انکار سے کہ البینة علی المدعي والیمین علی من أنکر والے ضابطے کے تحت اس پر قسم لازم ہو اس لیے قاضی قسم نہیں کھائے گا۔ دوسری بات یہ ہے کہ قاضی امین ہوتا ہے خصم نہیں ہوتا اور امین پر قسم نہیں ہوتی۔

وَلَوْ أَقَرَّ الْقَاطِعُ وَالْآخِذُ بِمَا أَقَرَّ بِهِ الْقَاضِي لَايَضْمَنُ أَيْضًا لِأَنَّهُ فَعَلَهُ فِي حَالِ الْقَضَاءِ، وَدَفْعُ الْقَاضِي صَحِيْحٌ

كَمَا إِذَا كَانَ مُعَايِنًا.

ترجمہ: اور اگر ہاتھ کاٹنے والے اور مال لینے والے نے اسی چیز کا اقرار کیا جس کا قاضی نے اقرار کیا ہے تو وہ بھی ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے بحالتِ قضاء ایسا کیا ہے اور قاضی کا دینا صحیح ہے جیسے کہ اگر وہ مشاہد ہوتا۔

بعد از معزولی قاضی کے مخاصمات:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ جس نے قاضی کے حکم سے دوسرے کا ہاتھ کاٹا تھا اور جس نے اس کے حکم سے دوسرے سے مال لیا تھا اگر ان دونوں نے وجہِ قطع اور وجہِ اخذ میں قاضی کی بیان کردہ وجہ کی موافقت کی اور یہ اقرار کرلیا کہ ہم نے قضائے قاضی سے ایسا کیا ہے تو جس طرح قاضی پر تاوان واجب نہیں ہے اسی طرح ان پر بھی کوئی ضمان یا تاوان واجب نہیں ہوگا، کیونکہ قاضی نے اپنے زمانۂ قضاء میں یہ سب کیا اور کرایا ہے اور چوں کہ براہ راست من علیہ الحق سے مال لے کر صاحب حق کو دینا قاضی کے لیے صحیح ہے لہٰذا بذریعہ واسطہ بھی قاضی کے لیے یہ کام کرنا صحیح ہے۔ اور جیسے اگر مدعی علیہ اور مدیون قاضی کے سامنے ہو اور اس کی موجودگی میں قاضی اس سے مال لیکر صاحب حق کو دیدے تو یہ صحیح ہے اسی طرح اس کی عدم موجودگی میں بھی کسی کو بھیج کر اگر قاضی اس سے مال منگوائے اور پھر صاحب حق کو دے تو یہ بھی صحیح ہے اور لینے والے پر کوئی ضمان یا تاوان نہیں ہے۔

وَلَوْ زَعَمَ الْمَقْطُوْعُ يَدُهٗ أَوِ الْمَاخُوْذُ مَالُهٗ أَنَّهٗ فَعَلَ ذٰلِكَ قَبْلَ التَّقْلِيْدِ أَوْ بَعْدَ الْعَزْلِ فَالْقَوْلُ لِلْقَاضِيْ أَيْضًا وَهُوَ الصَّحِيْحُ، لِأَنَّهٗ أَنْكَرَ فِعْلَهٗ إِلٰى حَالَةٍ مَعْهُوْدَةٍ مُنَافِيَةٍ لِلضَّمَانِ فَصَارَ كَمَا إِذَا قَالَ طَلَّقْتُ أَوْ أَعْتَقْتُ وَأَنَا مَجْنُوْنٌ، وَالْجُنُوْنُ مِنْهُ كَانَ مَعْهُوْدًا.

ترجمہ: اور اگر مقطوع الید یا موخوذ منہ المال نے یہ کہا کہ قاضی نے عہدۂ قضاء دیے جانے سے پہلے یا معزول ہونے کے بعد ایسا کیا ہے تو بھی قاضی ہی کا قول معتبر ہوگا یہی صحیح ہے، کیونکہ قاضی نے اپنے فعل کو ایسی حالتِ معہودہ کی طرف منسوب کیا ہے جو ضمان کے منافی ہے، لہٰذا یہ ایسا ہوگیا جیسے کسی نے کہا میں نے طلاق دی یا میں نے آزاد کیا اس حال میں کہ میں پاگل تھا اور اس کا جنون معہود ہو۔

بعد از معزولی قاضی کے مخاصمات:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ماقبل میں قضائے قاضی سے جس شخص کا ہاتھ کاٹا گیا ہے یا جس سے مال لیا گیا ان میں سے کسی نے یا دونوں نے یوں کہا کہ قاضی نے ہمارے ساتھ جو معاملہ کیا ہے وہ اس نے قاضی ہونے سے پہلے کیا ہے یا عہدۂ قضائے سے معزول کیے جانے کے بعد کیا ہے اس لیے ہمیں ضمان ملنا چاہئے اور قاضی کہتا ہے کہ میں نے بحالت قضاء یہ امور انجام دیا ہے، اس لیے مجھ پر کوئی ضمان نہیں ہے تو اس صورت میں بھی صحیح قول کے مطابق قاضی ہی کا قول معتبر اور مقبول ہوگا، کیوں کہ اس نے اپنے فعل کو ایسی حالت کی طرف منسوب کیا ہے جو وجوبِ ضمان کے منافی ہے، کیونکہ عہدۂ قضاء پر فائز رہتے ہوئے جو بھی قاضی سزا وغیرہ کا فیصلہ کرتا ہے اس پر ضمان یا تاوان واجب نہیں ہوتا، اس لیے مذکورہ قاضی پر بھی کوئی ضمان اور تاوان واجب نہیں ہوگا۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی نے کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو طلاق دی یا یوں کہا کہ میں نے اپنا غلام آزاد کیا ہے حالانکہ میں بوقت تطلیق واعتاق مجنون بطور پاگل تھا۔ تو اگر اس قول سے پہلے اس کا مجنون اور پاگل ہونا لوگوں میں معہود ومتعارف ہو تو اسی کا قول معتبر ہوگا، کیوں کہ اس نے

طلاق اور عتاق کو ایسی حالت کی طرف منسوب کیا ہے جوان کے ایقاع کی منافی ہے، یعنی حالتِ جنون میں دی ہوئی طلاق اور عتاق کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا، اسی طرح صورتِ مسئلہ میں بھی قاضی نے اپنے فعل کو ایسی حالت اور ایسے زمانے کی طرف منسوب کیا ہے جو وجوب ضمان کے منافی ہے، اس لیے اس پر کوئی ضمان نہیں ہوگا۔

وَلَوْ أَقَرَّ الْقَاطِعُ وَالْآخِذُ فِيْ هٰذَا الْفَصْلِ بِمَا أَقَرَّ بِهِ الْقَاضِيْ يَضْمَنَانِ، لِأَنَّهُمَا أَقَرَّا بِسَبَبِ الضَّمَانِ وَقَوْلُ الْقَاضِيْ مَقْبُوْلٌ فِيْ دَفْعِ الضَّمَانِ عَنْ نَفْسِهٖ، لَا فِيْ إِبْطَالِ سَبَبِ الضَّمَانِ عَلٰى غَيْرِهٖ، بِخِلَافِ الْأَوَّلِ، لِأَنَّهٗ ثَبَتَ فِعْلُهٗ فِيْ قَضَائِهٖ بِالتَّصَادُقِ.

ترجمه: اور اگر ہاتھ کاٹنے والے نے یا مال لینے والے اس صورت میں اسی چیز کا اقرار کیا جس کا قاضی نے اقرار کیا ہے تو وہ دونوں ضامن ہوں گے، کیونکہ ان دونوں نے سببِ ضمان کا اقرار کرلیا ہے اور قاضی کا قول اپنی ذات سے ضمان دور کرنے میں تو مقبول ہے لیکن اپنے علاوہ سے سببِ ضمان باطل کرنے میں مقبول نہیں ہے۔ برخلاف پہلی صورت کے کیونکہ وہاں قاضی کے فعل کا بحالت قضاء ہونا باہمی اتفاق سے ثابت ہوا ہے۔

بعد از معزولی قاضی کے مخاصمات:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر ماخوذ منہ المال اور مقطوع الید یہ دعویٰ کررہے ہوں کہ قاضی نے عہدۂ قضاء سے پہلے یا اس سے معزول ہونے کے بعد ہمارے ساتھ یہ معاملہ کیا کرایا ہے اور قاضی یہ کہے کہ میں نے بحالتِ قضاء یہ کرایا ہے اور قاطع اور آخذ بھی قاضی ہی کے ہم خیال اور ہم آواز ہوں اور وہ بھی بحالت قضاء وقوع فعل کے مقرّ اور معترف ہوں تو اس صورت میں ان دونوں پر ضمان واجب ہوگا، کیونکہ انہوں نے سبب ضمان یعنی قطع ید اور اخذ مال کا اقرار کرلیا ہے لہٰذا ان پر ضمان واجب ہوگا اور ان کا یہ کہنا کہ ہم بحالتِ قضاء بحکم قاضی یہ کام کیا ہے، معتبر نہیں ہوگا، اس لیے کہ اگر چہ قاضی بھی اسی بات کا اقرار کررہا ہے، لیکن قاضی کا یہ اقرار اس کی ذات سے ضمان دور کرنے میں تو معتبر اور مقبول ہوگا مگر دوسرے کی ذات سے سبب ضمان کو باطل کرنے میں معتبر اور موثر نہیں ہوگا، کیونکہ آدمی کا اقرار صرف اس کی ذات میں معتبر ہوتا ہے اور دوسرے سے اس کا کوئی لینا دینا نہیں ہوتا، اس لیے قاضی تو بچ جائے گا، لیکن اس کے چیچے دبوچ لیے جائیں گے۔

اس کے برخلاف پہلی صورت کے چوں کہ قاضی کے فعل کا بحالتِ قضاء واقع ہونے میں مقطوع الید اور ماخوذ منہ کا بھی اقرار شامل تھا اس لیے اس صورت میں نہ تو قاضی پر ضمان واجب ہوگا اور نہ ہی قاطع اور آخذ پر۔

وَلَوْ كَانَ الْمَالُ فِيْ يَدِ الْآخِذِ قَائِمًا وَقَدْ أَقَرَّ بِمَا أَقَرَّ بِهِ الْقَاضِيْ، وَالْمَأْخُوْذُ مِنْهُ الْمَالُ صَدَّقَ الْقَاضِيَ فِيْ أَنَّهٗ فَعَلَهٗ فِيْ قَضَائِهٖ أَوْ ادَّعٰى أَنَّهٗ فَعَلَهٗ فِيْ غَيْرِ قَضَائِهٖ يُؤْخَذُ مِنْهُ، لِأَنَّهٗ أَقَرَّ أَنَّ الْيَدَ كَانَتْ لَهٗ فَلَا يُصَدَّقُ فِيْ دَعْوٰى تَمَلُّكِهٖ إِلَّا بِحُجَّةٍ، وَقَوْلُ الْمَعْزُوْلِ فِيْهِ لَيْسَ بِحُجَّةٍ.

ترجمه: اور اگر مال آخذ کے پاس موجود ہو اور اس نے اسی چیز کا اقرار کیا ہو جس کا قاضی نے اقرار کیا ہے اور ماخوذ منہ نے اس

سلسلے میں قاضی کی تصدیق کردی ہو کہ قاضی نے اسے اپنی قضاء کے زمانے میں کیا ہے۔ یا اس نے یہ دعویٰ کیا کہ قاضی نے یہ کام اپنے زمانۂ قضاء کے علاوہ دوسرے زمانے میں کیا ہے تو آخذ سے مال لے لیا جائے گا، کیونکہ آخذ نے اس بات کا اقرار کیا ہے کہ (مال پر) ماخوذ منہ ہی کا قبضہ تھا، لہٰذا بدون حجت اس کے اپنے مالک ہونے کے دعوے میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اور معزول کا قول اس سلسلے میں حجت نہیں ہے۔

بعد از معزولی قاضی کے مخاصمات:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ قاضی نے جو مال ماخوذ منہ سے لے کر دوسرے کو دلایا ہے اگر وہ مال بعینہٖ آخذ کے پاس موجود ہو اور آخذ نے بھی قاضی کی طرح یہی اقرار کیا کہ قاضی نے اپنے دور قضاء میں فلاں سے یہ مال لے کر مجھے دلوایا تھا تو وہ مال آخذ سے لے کر ماخوذ منہ کو دے دیا جائے گا خواہ ماخوذ منہ اس سلسلے میں قاضی کی تصدیق کرے کہ ہاں قاضی نے اپنے عہد قضاء میں یہ کام انجام دیا ہے یا اس کی تکذیب کردے اور یہ دعویٰ کرے کہ قاضی نے اپنے زمانۂ قضاء سے پہلے یا معزول ہونے کے بعد ایسا کیا ہے بہر دو صورت وہ مال آخذ سے لے کر ماخوذ منہ کو دیا جائے گا، کیونکہ آخذ یہ اقرار کررہا ہے کہ مذکورہ مال پر درحقیقت ماخوذ منہ ہی کا قبضہ اور حق تھا، لیکن ساتھ ساتھ اپنے اس مال کا مالک ہونے کا بھی دعویٰ کررہا ہے، لہٰذا اس کا یہ دعویٰ حجت اور اصل کے بغیر معتبر نہیں ہوگا۔ اور چوں کہ صورت مسئلہ میں اس کے پاس حجت نہیں ہے اس لے ماخوذ منہ کے لیے اس مال کا اقرار درست ہوگا لیکن اس کے مالک ہونے کا دعویٰ درست نہیں ہوگا اور وہ مال اس سے لے کر ماخوذ منہ کے حوالے کردیا جائے گا، اور اگر قاضی آخذ کی حمایت اور طرف داری کرے گا تو اس کا بھی قول معتبر نہیں ہوگا، کیونکہ معزول ہونے کے بعد قاضی ایک عام آدمی کی طرح ہوگیا اور قبولیتِ دعویٰ کے لیے تنہا ایک شخص کا قول معتبر نہیں ہوتا، البتہ اگر وہ مال آخذ کے پاس موجود نہ ہو اور پھر قاضی اس کی حمایت کرے تو اس سلسلے میں قاضی کی بات مان لی جائے گی، کیونکہ مال موجود نہ ہونے کی صورت میں قاضی کی حمایت درحقیقت وجوبِ ضمان کا انکار ہے اور ضمان کے سلسلے میں منکر ہی کا قول معتبر ہوتا ہے بشرطیکہ مدعی کے پاس بینہ نہ ہو۔ (بحوالہ بنایہ شرح عربی ہدایہ ج ۸/ص ۱۱۹)

الحمد للہ آج بروز جمعہ مورخہ ۳۰ /محرم الحرام ۱۴۲۹ھ مطابق ۸/فروری ۲۰۰۹ء بعد نماز جمعہ احسن الہدایہ شرح اردو الہدایہ کی یہ جلد اختتام پذیر ہوئی، رب کریم سے درخواست ہے کہ وہ دیگر جلدوں کی طرح اسے بھی قبولیت عامہ تامہ سے نوازیں اور ناچیز شارح اور اس کے والدین واساتذہ کے لیے ذخیرۂ آخرت بنائیں۔

رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيْعُ الْعَلِيْمُ، وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيْمِ،

وَصَلَّى اللّٰهُ عَلٰى خَيْرِ خَلْقِهِ مُحَمَّدٍ وَصَحْبِهِ وَأَزْوَاجِهِ وَأَهْلِ بَيْتِهِ أَجْمَعِيْنَ، اٰمِيْنَ يَارَبَّ الْعَالَمِيْنَ

کتبہ بیمینہ عبدالحلیم قاسمی بستوی

بحمدہٖ تعالیٰ آج بروز بدھ مؤرخہ ۵ مئی کو احسن الہدایہ جلد نمبر ۹ تخریج، عنوانات، اعراب اور حل لغات کے ساتھ مکمل ہوئی۔

اللہ پاک اسے اپنی بارگاہ میں شرف قبولیت عطا فرمائے۔ آمین!

محمد صہیب اشفاق